中文版第六十四期
二〇〇七年秋季刊

RC
文化雜誌
澳門特別行政區政府文化局

聖方濟各·沙勿略研究　歐洲近代初期的東亞觀
巴斯商人對香港的貢獻　"聖卡特琳娜"號事件

文化雜誌　中文版第六十四期　【二〇〇七年秋季刊】　澳門文化局出版

ISSN 0872-4407
9 770872 440006

RC 文化雜誌

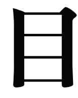




《文化雜誌》中文版第六十四期　二〇〇七年秋季刊



目錄





・聖方濟各・沙勿略研究・



・文　化・

・歷　史・

澳門特別行政區政府文化局出版



封面說明

2006年是耶穌會聖人沙勿略（St. Francis Xavier, 1506-1552）誕生500週年及其開拓東方傳教先鋒事業的後繼者范禮安神甫（Alessandro Valignano, 1539-1606)逝世400週年的巧合年份，本刊於去年的外文版（第19期）特別刊出一個研究專輯以示紀念。其中有關沙勿略的幾篇研究文章特譯出於今期中文版轉載，另外添加三篇中國學者的研究文章，俾期供讀者方家開卷於書海拾貝時而有所得。

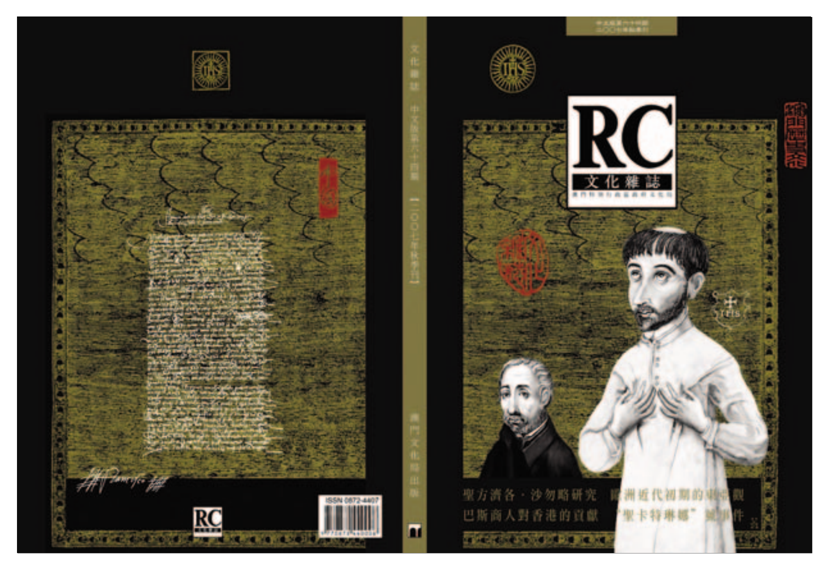
本期封面上雙手揪着胸襟仰望上蒼的那位苦行僧模樣的西來瘦羅漢正是方濟各·沙勿略，他被形容為“孤獨與無畏的行者”則可謂恰抵傳神之妙諦。1552年11月13日他在上川島寫下的最後一封信中訴說：“我正焦急地準備從此島前往中國大陸。……我堅信，我的初衷能夠實現，我最終能夠踏上中國的土地並在那裡祈禱。”然而，到了12月2日下午二時許，他眼噙淚花直愣愣地盯着十字架，用拉丁語重複着其遺言云：“磐巖兮固鎖，曷俟余叩啟歟！”——而於他身後就有不屈不撓的追隨者范禮安、羅明堅和利瑪竇等耶穌會士，終於有那麼一天叩開了中國南大門，踏上了澳門這一掌之地原由媽祖女神守護的淨土，而逕直進入了神秘的中國文明大地。

封面上那另一位沉思者就是1606年1月20日在澳門淨土謝世上天堂的范禮安神甫的遺容。他1578年首次抵澳，1582年召喚羅明堅、利瑪竇到澳門學習中國語文和禮儀文化準備深入內地傳教。1592年的隨後幾年范禮安親自在澳門督察聖保祿學院之竣工和開學，實為耶穌會入華傳教的決策者，其功厥偉！而其人入鄉隨俗之寬容謙卑精神，誠亦值得四百年以降前仆後繼的劬劬來者追崇緬懷。

《文化雜誌》·第六十四期

論文作者

劉小珊
顧衛民
曼　索（Maria de Deus Beites Manso）
蘇　薩（Ivo Carneiro de Sousa）
雷利沙（Richard Z. Leirissa）
若澤·馬德拉（José Madeira）
戚印平
戴默爾（Walter Demel）
姚麗雅
博希堡（Peter Borschberg）
羅德里格斯（Manel Rodriguez）
薩克塞娜（Shalini Saksena）



本期封面由韋雅思（Gisela Viegas）設計

RC 文化雜誌 是一份研究歷史文化的雜誌，亦為切磋學問的自由論壇。其宗旨是推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉以促進澳門與海內外的學術交流。

為此，本雜誌刊登任何有關上述主題的文章，祇求學術價值，不拘思想見解；作者文責自負，其理論和觀點並不代表本刊立場。

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。

RC 文化雜誌 是一份季刊，用中文和外文兩種文本出版，根據不同語言讀者的實際情況，在內容上各有所側重。有心的讀者將會注意到這種差別，並領會我們的意圖。謹此，我們向各位讀者、學者和收藏家們推薦，訂閱全套（兩種文本）的《文化雜誌》會有更大的參攷與收藏價值。

沙勿略的中國來信（1552）

蘇薩輯錄

在有關方濟各．沙勿略的主要聖徒傳記中，其最末一次從新加坡海峽（the Straits of Singapore）到中國上川島（Sanchoão）之行，被描述為一個創造了數次"神跡"的特別宗教時期。這些重要的、經過安排的神奇對話，不僅是對沙勿略在滿喇加（Malacca）[1]經歷的許多失望與挫折的宗教回答，也是通向其逝世後封聖的精神門戶。離開新加坡後，他所搭乘的船隻因為無風而在海上晃悠了兩個星期。由於淡水日漸減少，船上的五百名乘客開始恐慌，飽受磨難和煎熬。幾艘小船被派出尋找小島，均無功而返。船長及船員，包括阿爾瓦羅．德．亞戴德（D. Álvaro de Ataíde）的幾名僕役，均對沙勿略心懷敵意。他們冷嘲熱諷地稱，船上坐着一位"聖父"，其奇跡在亞洲的整個葡屬殖民地無人不曉。他們懇求乃至慫恿沙勿略設法幫助他們度過眼下的災難，安全抵達商業目的地。這位耶穌會士立刻將十字架置於眾人面前，吩咐他們虔誠跪頌聖人祈福經，然後命人放下小船，與一孩童進入船中，請其品嚐海水；初嚐海水味鹹，沙勿略命其再試，這回海水變得甘冽可口，於是沙勿略命水手將海水裝滿水倉；但當他們再次飲用時，海水仍帶鹹味。沙勿略便用聖十字架指水祝福，鹹水於是變得比從葡屬印度首都果阿（Goa）的著名班甘泉（Bangan）汲出的水還要鮮甜。[2] 這一奇跡，恰巧就是羅馬輪流評議人在沙勿略封聖的過程中精選出來、被認為是千真萬確的神跡之一。這一奇跡得到了數份歷史證辭的證實，如在封聖程式中詢問過年屆85歲的若昂．博特略（João Botelho），因為他是當年在沙勿略祝福之後汲取並品嚐海水者之一，說那是他喝過的最甘甜的泉水。[3]

在航向上川島的途中，發生了另一神跡。由於疾風勁吹，船隻行走如飛，有個穆斯林的五歲孩童，不慎落水，但當時無法停船救人。痛失孩子的父親一連號哭了三天之後，在甲板上找到了對此慘劇毫不知情的沙勿略。後者問該穆斯林，如果孩子找到了，是否願意相信耶穌基督？那人發誓說一定相信；數小時後，他又見到了自己歡蹦亂跳的孩子。[4] 該穆斯林、孩子及家人，即受洗禮，男子取教名為法蘭西斯科（Francisco），孩子之母及一女僕均喚作法蘭西斯卡（Francisca）。在此神跡發生之後，沙勿略又成功地使六十名穆斯林皈依天主，並引領大家安全快速地抵達上川島。[5]

在16世紀的葡國典籍中，上川這一小島常被描述為一座荒島，灌木叢生，虎豹出沒。[6] 由於葡籍商船不得進廣州泊錨，該島就成了葡人與乘舢板而來的華商接頭的地點。由於未獲准在島上居留，因此葡人衹能停留數月，購買中國奢侈品。葡國典籍對該島生活的描述，不僅是歡樂的，而且還頗為淫蕩，錢大把地花，大把地賺，日日賭博宴飲[7]，宗教幾乎被置諸腦後。商人們對沙勿略表示審慎的歡迎，並為他搭建了一座臨時小教堂，另附茅屋一間。沙勿略每天在那兒舉行彌撒，行聖餐禮，此外就是忙着勸架，因為在葡商與水手之間，吵架可謂家常便飯。

沙勿略是1552年8月底到上川島的。數週以後，他一連發燒兩週，後來得以康復。在10月21日到11月13日之間，沙勿略用葡語口授了最後八封信。這些信函的原件及抄本，迄今均保存完好，供人查閱。在11月20日（星期日）做完彌撒後，沙勿略再次被來勢洶洶的熱病擊倒。原先已應允帶沙勿略去廣州的那位華商，也沒有出現。沙勿略身體虛弱，一臉迷惘，不知道如何在傳教方面邁出下一步。他的最後信函不僅突出了這



種孤獨，還強調了決定偷渡去中國大陸的困難：等待下一年的貿易季節，或馬上去暹羅國（Siam），因為他聽說暹羅王正在籌備一個赴華使團。病倒一週後，沙勿略開始胡思亂想，想到他赴華的最終目的及如何將這個偉大的帝國皈依基督教。最後，12月2日星期五下午二時許，據其僕安東尼（António）的證辭及許多聖徒傳記，沙勿略噙着淚花，兩眼直愣愣地盯着十字架，不斷地用拉丁語重複：“*In te Domine speravi, non confundar in aeternum*。”[8]這位傳教士去世時衹有其華裔僕人安東尼及果阿同伴克里斯托夫（Cristóvão）相伴。屍體在星期天以前一直未葬。對於沙勿略之死，上川島的葡商並未表現出特別的關心，以至於他下葬時冷冷清清。除了安東尼、領航員法蘭西斯科·德·阿吉亞（Francisco de Aguiar）及其他兩個抬棺材的黑白混血兒外，沒有其他送葬人。

我們現在發表的沙勿略的最後八封信[9]，是此一悲慘的幾乎被遺忘之死亡的重要證辭。在這些書信中，我們找不到任何前文提到的神跡，即宣稱他以後來的不敗之身、奇跡、神祠、朝聖的發起者以及驗證葡萄牙在東方的宣教權等方式顯聖的蛛絲螞跡。的確，我們在書信中發現，與上述說辭有矛盾，因為它們講的都是葡萄牙在亞洲的殖民飛地（即滿喇加及柯欽〔Cochin〕）的耶酥會士小團體之間的問題，以及執行偷渡往中國進行傳教計劃的困難。同時，這些書信也充滿了對權勢顯赫的滿喇加海上加比丹阿爾瓦羅·亞戴德·達·伽馬（Álvaro Ataíde da Gama）的譴責，因為沙勿略與之發生了最為重要的政治對抗。在這最後的幾封信中，沙勿略呼籲耶穌會士、果阿的主教及代牧乃至整個教會動員起來，反對該加比丹，將其與社會隔離，並革除其教籍。他的最後書信主要與這一有爭議的事件相關，而這一爭端通常被描繪成他對葡國在東方的殖民城市飛地裡廣泛存在的某種貪婪與腐敗行為之勇敢的道義譴責。這一來自不同權力方面的對抗，與其說是沙勿略的傳教計劃與罪惡昭彰的葡國滿喇加長官之間的道德之爭，倒不如說其有助於我們認識這樣一個事實：即葡萄牙的亞洲帝國，是一個由眾多飛地及私人貿易團體構成的錯綜複雜的整體，不像果阿那個絕無僅有的範式，總是構建在以正統的天主教理念與計劃一統天下的基礎之上。沙勿略皈化中國的宏偉傳教計劃，與葡商和華南商人達成通商協定的困難程度相比，有着天壤之別。該耶穌會士生硬的道德說教及其偷渡廣州傳教的計劃，當時的確對良好的商業關係構成了威脅。在其生命的最後幾個月中，沙勿略目睹了上川島葡中貿易的繁忙景象，對自己碌碌無為的存在，有着非常清醒的認識。在其中一封致其友人及保護者迪奧戈·佩雷拉（Diogo Pereira）的信中，沙勿略明確承認，制約葡中16世紀關係商業社會的多元性及文化自治性，令其不知所以，因而無法調整其宗教及道德說教的內容：“有關貿易狀態及行情、現狀及未來走勢，您最好還是從行家那裡瞭解。我這個商業門外漢，自認為少說為妙。”

—— Ivo Carneiro de Sousa

葡萄牙文化及歷史專業博士，澳門高等校際學院客座教授

致滿喇加法蘭西斯科·佩雷茲（Francisco Pérez）[10]
1552年10月21日，上川島

主耶穌。

法蘭西斯科·佩雷茲[11]：

謹以聖恭之名，命你收悉此函後立刻離開滿喇加，盡快做好準備，登上下個信風季節前往印度之船。倘若此函在開往印度之船離去後方才抵達，就和若昂·布拉沃（João Bravo）[12]及羅德里格斯（Rodrigues）[13]一起搭乘途經科羅曼德爾（Coromandel）至柯欽的船隻。你必須留在柯欽，從事佈道、懺悔及教義宣講，一如在滿喇加那樣，並遵循我從滿喇加赴日前告訴你的已形成文字的順序及方法。如須因地制宜進行調整，則按我留給安東尼·赫勒迪亞（António Herédia）[14]的書面指示辦理。你將接受擔任柯欽教會的管理。同時，我將命赫勒



迪亞本人或其他在我離開期間接任柯欽教區長的神甫，見函即赴果阿。向赫勒迪亞出示此函，並督促他做好赴日本的準備。你到柯欽之日，便是該地教會主管交權之日。你必須接過權力，在教會行使教區長之權責，但必須嚴格按我為果阿聖保祿神學院院長規定的職權辦事。你在柯欽要根據耶穌會和手中掌握的人材，殫精竭慮，弘揚聖主光輝，幫助教友和修士朝着得救和至善的方向邁進。儘管我深信，見字以後，你會毫不猶豫、不折不扣地貫徹履行諸如此類的大小職責，但為了增添你的功績，我仍想利用賦予我的職權，以聖恭之名，命你和赫勒迪亞或任何擔任柯欽教區長職務的人，執行信中的全部命令。教區長必須立即辭去教會的管理職務，於第一時間趕赴果阿，而你務必取其而代之。在你的麾下，不僅將擁有現在身處柯欽的全體教友（含教士和平教徒），而且還包括今後前來柯欽的人（不管其地位之高低和身份之貴賤），祇有果阿的教區長出於某種原因，希望不受你管轄者除外。告知大家，這是我以聖恭之名下達的指示。你切記不能不立即離開滿喇加不去柯欽接管教會。我命令你執行這兩道指示。

——方濟各

1552 年 10 月 21 日於中國上川港 [15]

致滿喇加法蘭西斯科·佩雷茲[16]
1552年10月22日，上川島

願主耶穌·基督之隆恩世代護佑吾儕！阿門。

托天主之慈悲及眷顧，我等安抵距廣州 30 里格[17]的上川港。甫一登岸，即請人搭建茅屋一座。我即在此屋日日宣講基督獻身的故事，直至病倒。高燒連續折磨了我十四天，現托天主洪福，業已康復。此間不乏善事可做，平日聽聽懺悔，勸勸架，或做些類似之事。因見從廣州來此經商的華人數量頗多，葡人便竭力幫我聯繫，設法讓他們帶我進入廣州。孰料他們一口拒絕，說讓督撫知道，身家肯定不保，因此想說服他們帶我們上船，無異於癡心妄想。

然而承蒙天主安排，我們遇到一位誠實的廣東客商，願以兩百金幣之代價送我們去廣州。他答應用小船載我們到一座無人荒島，那裡有其兒子及幾個忠僕接應。這樣就算廣州督撫知曉，也無法從船伕中瞭解到底是誰帶我們到廣州的實情。他還允許我們帶書籍和行李在其府上歇上三四天，然後起個大早，親自送我們至廣州城門，指明去督撫衙門的路。我將直接面聆督撫，告之來此之目的，是向中國皇帝宣講神聖的天主律法，然後向其出示果阿主教致中國皇上的親筆信。所有華商都樂於見到我們，並說一旦事成，他們將會感到十分高興。

我意識到（別人也如是說），這一計劃含有兩重危險：一是華商拿到金幣後，可能將我們棄之於荒島，或乾脆沉入大海，以掩蓋自己的犯罪痕跡；二是倘順利抵達廣州，該地督撫也可能會對我們百般折磨，或罰我們終生為奴。因為洋人不持護照入華，罪當萬死。此外，還有其它更大、更加未知的危險，恕我擇要道來，不一一列舉。

首先是華人對天主之仁慈及天道之心存有疑惑，特別是我來這個國家，完全是因為恭順天主，出於對祂的純粹熱愛，目的是向中華民族宣講天主至聖的律法及令我們得救再生的聖子——耶穌·基督。由於仁慈的天主給了我們這個想法，因此懷疑天主在眼前的危難中對我們的幫助及庇祐，又成了更大、更實在的危險，遠非天主之敵所能帶給我們的危險可比。因為沒有萬能的天主允許，魔鬼及其魑魅魍魎是傷害不了我們的。倘若天主是我們的庇護者，祂將輕而易舉地排除所有的危難！此外，我們將恪守吾主耶穌的信條：“在這個世上，怕死者，命反而不保；不懼死者，反而得享永生。”[18]耶穌·基督的其它教誨，還包括“手扶住犁仍回頭看者，不配歆在天主之國”[19]。由於我們認識到，這些精神危險比對肉體的任何傷害更為嚴重、更為肯定，因此我們寧願直面今生的危難，也不願意招致永恆的死亡。真的，我們就此決定，義無返顧地潛入中



國。願天主庇祐我們傳播信念時一帆風順，讓那些妖魔鬼怪作惡去罷！“如果天主支持我們，誰還敢與我為敵？”[20]

希望即將前往印度的船隻會捎去我給你的信，讓你讀到我進入廣州的消息。我的僕人阿爾瓦羅·費雷拉（Álvaro Ferreira）[21]和安東尼·支那（António China）[22]老是生病。安東尼是我帶來的翻譯，但我發現他已忘掉母語。不過我又找到一個，名叫佩德羅·洛佩斯（Pedro Lopes），是安東尼·洛佩斯·博巴迪拉（António Lopes Bobadilha，在圍攻滿喇加戰役中陣亡）[23]的俘擄。他不僅通曉葡語，還會說漢語，是毛遂自薦來伴我旅行的。願天主在生前生後獎掖其人！我懇請你向天主祈禱，保祐他維持堅定的意志及明確的目標。

相識的中國良民，均樂於與我們相處，並迫切希望我等潛入中國。他們已經明白，我們隨身攜帶的書中所藏之道理，比他們的更為精妙。雖然他們可能是出於某種新鮮感，才希望看到我們進入他們國家的，但誠如前所言，這些華人一口拒絕帶我們去大陸。我每天都在翹首盼望那個與我達成協定的商人的到來。天主保祐他不負吾望！如果真的發生了那樣的不幸，我不知道我還能做些甚麼，是回印度，還是去暹羅加入國王準備不久後派赴中國的使團？過幾天我再告訴你我們將做些甚麼，因為那時有船去滿喇加。願吾主耶穌·基督幫助並指引吾儕，俾使吾儕將來得以沐浴天國的榮光。

—— 篤信耶穌·基督的卑微教友方濟各
1552年10月22日於中國上川港

致滿喇加迪奧戈·佩雷拉[24]
1552年10月22日，上川島

至慈至仁的天主，已將我們和您的船安全送抵上川港。有關貿易狀態及行情、現狀及未來走勢，您最好還是從行家那裡瞭解。我這個商業門外漢，自認為少說為妙。我祇想向您報告敝人的情況。我每天都在翹首盼望一位答應帶我去廣州的商人的到來。為此，我同意向其支付價值二十擔（picos）[25]胡椒的費用。但願此事能成。我希望藉此為天主効勞，為天主贏得更大的榮光！

倘在此偉業中有一人應受聖明天主獎掖，那麼此人非您莫屬，而且您當之無愧。您慷慨大方，不僅預付了我和同伴遠至上川島的旅費，而且還包括了我轉赴中國大陸及廣東省的盤纏。您的代理人湯瑪斯·埃斯坎德（Tomás Escander）[26]不折不扣地執行了您的指示，滿足了我的一切要求。願天主獎掖他的博愛及其在各種場合表現的德行！

我期待的那位答應帶我進入廣東境內的華商，與曼努埃爾·德·查韋斯（Manuel de Chaves）[27]頗為熟稔。後者越獄後曾在前者的廣州家中度過數日。這就使我充滿信心，想他必不食言；而且在上川港與其協商時，我發覺他很看重那1,200公斤胡椒。通過曼努埃爾·德·查韋斯（希望能在廣州見到恢復自由之身的他，並希望他回印度），我希望再致函與您，詳細介紹我們的廣州之行及在那裡得到的待遇。

倘若這位華商反悔（天主必不容！），今年去不了中國大陸，我就不知道該怎麼辦了。是回印度呢，還是去見暹羅王？聽說暹羅王正在籌備一個朝貢使團，前往拜謁中國皇帝。說不定我能找到一個隨員位置。如果我回印度，祇要阿爾瓦羅·達·伽馬[28]仍然統治着滿喇加，就再也看不到成功的希望了。在那裡，我們得不到任何公正或有利的東西，凡是有關中國之行的事，都不會順利，除非全能的天主運用神力做了一些我們意想不到的事情。對於這個問題，我不準備把內心的想法寫出來。我祇想說一句話：我非常擔心，天主會以阿爾瓦羅夢想不到的嚴厲方式懲罰他，如果對他的懲罰真的還未開始的話。

我在新加坡海峽時曾給您寫過一封長信。這封信肯定已經安全送達您處，因為我是托非

常可靠的曼努埃爾·德·豐塞卡(Manuel de Fonseca)(安東尼·佩加多〔António Pegado〕[29]之僕)轉交的。關於我個人的事，就寫到此。順便提一句，我連續發燒兩個禮拜，現已康復。如果赴華成功，那麼您將會從我托廣州的曼努埃爾·德·查韋斯及其他人轉寄的信函中瞭解許多消息，其中不乏致國王函的細節。假如局勢不允許我繼續前往中國，阿拉貢(Aragón)人迭戈·瓦茲(Diego Vaz)[30]將邀我與他同去暹羅；而且為此目的，他已置辦了一艘中國帆船。他的計劃令我頗為心動，倘若能成為該使團之一員，我想是有可能去中國或廣州的，而且到了那裡，我可通過曼努埃爾·德·查韋斯寫信給您。這一設想令我感到無比欣忭，以至於恨不得立刻乘船趕往暹羅。因此我懇求您，若有機會往暹羅寄信，千萬別忘了告訴我，在我離開後您已決定做了些甚麼？現在的情況又是如何？您的使團是否可能於明年啟程？屆時我將在金門(Comai)[31]或廣東的某個港口恭候您大駕光臨。願天主實現吾願！若能在中國相逢，那該是多麼令人歡欣呀！這將是我們最大的願望！若天主另有想法，若我們今生無法相見，就請我們這個世上至仁至愛的天主見憐垂顧，恩准我們將來在天堂的榮光裡相逢，永享福祉。

1522年10月22日於上川島

又：法蘭西斯科·德·維拉(Francisco de Villa)[32]在船上對您贊譽有加。我敢擔保，他對您充滿了深深的感激。他公開說，他的房屋財產都是您給的，而且沒有您，他連麵包都啃不上。他會和曼努埃爾·德·查韋斯一起回到您的身邊，屆時會因未向您告假就隨我來此而向您請罪。如果此事有何不妥，一切責任由敝人承擔。再見！

——您的同教摯友

方濟各

致果阿神甫加斯帕·巴西奧(Gaspar Barceo)[33] 1552年10月25日，上川島

耶穌。

願主耶穌·基督之隆恩世代護祐吾儕！阿門。

記不得是在滿喇加還是新加坡海峽寫信給你敘述我的經歷的。天主已將我等安全送抵上川島(距中國廣州約120英里)。我每日在此等候一位華商。因中國嚴禁無政府護照的洋人入境，所以我請他帶我去廣州，並許他200克魯扎多(cruzados)[34]。願天主恩准實現這一計劃！聽說中國皇帝一直在向不同國家派遣使臣，瞭解異國風俗、體制及法律，因此有理由相信(華人也如是說)，國王〔原文如此——譯注〕不會鄙視或立刻拒絕基督教。倘若天主賜我不死，恩准我等為其効力，我會告訴你的。眼下，我命你留意自己的靈魂。說真的，如果你不這麼做，我就對你不抱希望了。

切記，我留給你的指示，特別是那些有關自卑的條文(我曾建議你天天演習)，要熟記於心，嚴格遵守，誠惶誠恐，應擺在萬事之首，否則回顧天主命你和教友們所做的一切，你就會忘乎靈魂。對你的垂青，促使我殷切希望你認真反思，由於你的過錯，天主有多少事情沒有完成？我確實希望你多多思考這個問題，同時也希望你反思一下由你幫助取得的豐功偉績。前一種思考會令你覺得羞愧和自卑，令你察覺到自己的不足和痛苦；後一種反思則可能令你驕傲自大，把與你無關的成績也看作是自己的，甚至懷疑惟有天主才能給予的恩典。試想，這一可惡的錯誤把多少人拖入了危境？一旦此錯蔓延開去，那將會對整個教會產生多麼致命的損害！

我同時命令你不要吸納過多的人入會，衹接受那些能一心一意從事文學研究或為教會工作的人。我肯定，買奴僕——是的，奴隸——來做家務清潔，要比接納那些不合格的人入會好。如果被我打發走的人還在果阿，切勿以任何理由吸納



他們再度入會，因為他們不配。如果有人徹底洗心革面，並出示充份的證據，公開悔罪，自願接受教義並長期躬行，直到你徹底滿意為止，則可修書一封，推薦其去葡國見教會牧首，因為我知道這些人沒一個配被留在印度。

教會中人（無論是修士還是平教徒）有嚴重犯規並釀成醜聞者，立即打發其離開。切勿聽信他人勸說，准其重新入會，除非他認清罪愆，徹底悔過，自覺贖罪，方可免受此罰；否則不得收容，即便總督和全印度都要求你那樣做也不行。我同時提醒你，派赴摩鹿加（Moluccas）及日本的，祇能是久經考驗、德高望重、經驗豐富的教友。這些國家需要的，正是此類實幹家。

請代我向吾會全體神甫、教友及朋友多多致敬。向多明我會和聖方濟各會的神甫們致敬，並請他們萬勿停止在禱告和聖餐禮上為我向天主說情。

願天主繼續指引我們，將來召我們到天堂分享其永恆的福祉。

——篤信耶酥·基督的卑微教友
方濟各
1552 年 10 月 25 日於中國上川港

致滿喇加法蘭西斯科·佩雷茲[35]
1552年10月22日，上川島

耶穌會神甫法蘭西斯科·佩雷茲。

我以聖恭之名，命你今年乘船去柯欽。若同意，帶上若昂·布拉沃和貝納多(Bernardo)[36]。到柯欽之日，便是你接管神學院之時。切記遵循我留給柯欽的安東尼·赫勒迪亞的書面指示，不時舉行宗教彌撒，佈道行善，一如你在滿喇加那樣。我以聖恭之名，命安東尼·赫勒迪亞神甫或任何擔任柯欽神學院院長的人，以及所有前來神學院的人，聽命於你。命安東尼·赫勒迪亞神甫或任何擔任神學院院長的人，即刻赴果阿待命，接受教區長加斯帕神甫的指派，前往日本或別的國家。法蘭西斯科·佩雷茲，你切忌不能不立即離開滿喇加趕赴柯欽，去那裡接管神學院的管理權；而你，安東尼·赫勒迪亞神甫或任何擔任神學院院長之人，必須無條件服從我簽署的這道命令。

——方濟各
1552 年 11 月 12 日於上川島

致滿喇加法蘭西斯科·佩雷茲[37]
1552年11月12日，上川島

願主耶穌·基督之隆恩世代護祐吾儕！阿門。

在加斯帕·門迪斯（Gaspar Mendes）[38]的船起錨之際，我請一個叫法蘭西斯科·桑切斯（Francisco Sanches）[39]的乘客捎信一封，想必業已收到。我在該信中懇請你牢記信中的命令，在此我重複一遍，請你全力以赴，貫徹執行。這個星期，我一直都在等那個答應帶我潛入廣州的商人。我對他的到來充滿信心，除非發生了人力不可抗拒的意外事情。我的信心源自於許諾給他的報酬。他本人就十分看重那份酬勞，因為我答應事成之後送給他的胡椒，足以讓他得到相當於三百五十塊葡萄牙金幣的進賬。我得感謝我的摯友迪奧戈·佩雷拉，為我進入中國支付如此高昂的費用。他為人慷慨大方，主動提出讓我處置這麼大批的貨物。願天主獎掖其人！我欠他的這筆債務，今生今世難以償還。我懇求你們在印度的每個角落，一旦遇到支持和幫助他的機會，即以最大的熱忱為這位好心人提供象徵性的服務，不遺餘力、不辭勞苦地為其行善。縱然我們團結一致，竭盡全能，也難報答他所做出的這一最後犧牲，因為他承擔的代價太大了。而他的犧牲則有助於我們進入中華帝國，傳播我們的神聖信仰。迄今中國一直對福音採取封閉政策，想去那裡傳教可謂比登天還難。有了他的幫助，耶穌會就求得了它常年祈禱的福份，獲得了拓展耶穌·基督王國及將那個龐大帝國裡的許多諸侯國納入教會的力量。飲水思源，這一切福份均歸因於一個名叫迪奧戈·佩雷拉人氏之慷慨。他從自己的財富



中撥出了我的旅行經費，也就是說，他啟動了這項偉大工程。

請代問佩雷拉是否有望克服赴華使命的全部障礙，如果他明年來廣州的話。儘管不抱着多少希望，但我還是非常期待他來的。願天主讓更大的幸運取代我的小小心願！願天主寬恕造成如此巨大不幸的人！我非常擔心，過不了多久，他所得罪的天主便會對他實施可怕的報復，或許他現在就會馬上體驗到報復的最初滋味了。我將致函佩雷拉本人，如果他獲得了比我預期更好的結果，那麼他可以帶幾個耶穌會的人一同來華，加斯帕神甫[40]會從果阿派這些人與他會合，祇要讓他提前得到通知。我已與他在信中談過此事。萬一謀事不成（我認為很有可能），佩雷拉取道滿喇加前往巽他（Sunda），那麼那位與其約定一起入華的修士，就沒有必要在5月間從果阿乘船去滿喇加了。你應當讓果阿神學院院長加斯帕神甫注意這一點，正如我早就告訴你的那樣。我希望你在赴滿喇加之前，清楚地瞭解佩雷拉的意圖。我已將費雷拉開除出耶穌會，因為他不配獃在會裡。因此，當你到達柯欽，接掌神學院的管理職權後，我以聖恭之名，命你不得將他納入教會。你要想盡辦法，敦促他參加方濟各或多明我會。一旦取得成功，則努力遊說那些神甫接納他。你必須寫信給果阿的加斯帕．巴西奧神甫，傳達我的命令，絕對禁止他將費雷拉納入社區或神學院；但要讓其盡最大努力，幫助費雷拉加入聖方濟各會或聖多明我會。

如果天主恩准我到廣州，那麼我將盡量爭取明年讓你從我的信中瞭解詳情。我準備將信發往印度，可能的話爭取趕上駛往科羅曼德爾的班船。為此，我準備利用佩雷拉返滿喇加的船，因此我祇能祈禱它及時抵達滿喇加。如果這一切都能安排妥當，那麼你在3月間就可以在柯欽聽到我到達廣州的佳音了。有鑒於此，在離開滿喇加前，你最好請求文森特．維格斯（Vicente Viegas）[41]做件好事，一旦他聽到佩雷拉的船從中國沿海回來的消息，就去打聽該船有沒有捎帶我的信件，並負責將我的所有信函通過科羅曼德爾轉郵柯欽。特別是我認為，通過海路可能沒有辦法再讓信件遠郵，因此你最好提前請求迪奧戈．佩雷拉，讓其親自將我與他的信件一起寄給柯欽由你接收，以便必要時可通過科羅曼德爾經陸路轉寄。

就你赴滿喇加一事而言，我認為在啟程前的一兩天，應請文森特．維格斯接管我們在該市的教會及郊區的附屬聖母小教堂。請求他允許你將耶穌會的兩處教堂交給他監管。為了使他或其代理人以後能得到上述兩處地產的物業權，你必須把贈予證明的副本交給他，就是主教將上述兩處建築永久贈與耶穌會時開具的正式法律檔。同時，你必須讓文森特給你一個回執，寫明他祇是以托管形式將上述兩處房產置於自己監管之下。他必須負責對上述兩處房產進行維修，並在耶穌會索回之時立即歸還。你必須帶着主教大人的贈予檔及敕許狀原件，以便能將它們從柯欽寄到果阿之最安全處，交給位於後者的聖保祿檔案室保管。

謹此我最肯定地命令你：堅決離開滿喇加。而且我明令禁止你繼續留在那裡，不管是誰的強烈懇求，或是給你許下欺詐性的承諾。你一定不要獃在那個已為事實證明、不知感恩、不值得你襄助的地方繼續浪費你的精力，你的精力用在別處會更好。如果想妥了，那你可以同前面提到的好修士文森特．維格斯以及貝納多教友（他過去一直在給孩子們教基本文法、基本祈禱文和教義問答，今後也可繼續做此工作）一起離開。不過，我把此事留給你自行斟酌，帶不帶他，悉聽尊便。我不希望已被開除出會的費雷拉與你同船去印度，想辦法讓他上另一艘船。如果沒有別的船，倘他不肯離開你，而是強烈要求你帶上他，那你也可以同意其求，條件是他必須鄭重地承諾參加另一教派。在他正式承諾之後，方可帶上他，並本着最大的仁慈，幫他兑現願望。

那個原本說好隨我赴華的通事，後出於畏懼，放棄了赴華的念頭。雖然其人還在此地，但



已與我斷絕了往來。我們三人——基督徒安東尼（一個曾在我們神學院受過教育的華人）、克里斯托夫與我，決定仰賴天主神助，甘願歷盡一切艱險。請代我們多多向天主祈禱，因為我們可能會將自己置於最為可怕的終身為奴的境地。但我們腦海深處的這個想法，給了我們莫大的安慰，即與其以背叛耶穌·基督的苦難與十字架的卑鄙和忘恩負義手段，來換取極樂的自由，不如永遠作一個帶鐐銬的囚徒。萬一那個華商（進廣州的全部希望都寄託在他身上）因恐懼或其它原因改變主意，未能踐約而來，那我就決定乘船去暹羅王國。暹羅之行或許可以給我一個有利機會。實際上，我已聽說，那邊正準備發船往廣州，如果有幸登船，那麼在天主的庇祐下，希望能於年底在我心中反複祈禱的海岸登陸。代我向所有朋友（特別是文森特·維格斯）致以由衷的敬禮！懇請他們代我向天主致敬。願天主與你同在，願天主伴我同行！願天主將我們全部引進天堂的榮光之中！

—— 您篤信耶酥·基督的教友
方濟各
1552 年 11 月 12 日於上川港

致滿喇加迪奧戈·佩雷拉[42]
1552年11月12日，上川島

我現在沒甚麼要函告您的，僅想不停地重複我對您的無時無刻關愛的感激之情（無論重複多少遍，均不足以表達我對您大恩大德的敬謝）。您將您的關愛與仁慈，源源不斷地無窮無盡地賜予我，甚至在不能親臨眷顧時，也設法讓您的僕役和代理人代施您的美德。他們（包括您的代理人湯瑪斯·埃斯坎德）無時無刻不在全力以赴地幫助我，為我服務。他的關心及慷慨，使我有求必應。不難看出，他深知您對我非常仁愛，也像您那樣對我照顧有加，不僅時刻準備着，而且十分樂於幫助我，甚至給我的往往比我要求的更多。願我們的天主獎掖您，因為惟有他才能做到這一點！我無力償還欠您的債務，今生今世都難清還。雖然這輩子無法償付欠您的本金，但我可以竭盡全力，在有生之年，不停歇地向天主祈禱，永賜您不受罪惡侵擾，不在今世被剝奪天主的恩寵，令您安然度過健康的溝壑和財運之不濟，令您身心健康，信仰專一，篤信基督，堅持禮拜，以便使天主將來對您的勤勉進行褒獎，將您的靈魂接入天堂的榮光。我將以這種每日分期付款的方式，償還欠您的利息。除了上述努力以外，我將永遠不會對自己感到滿足。我已號召在印度各地為神聖教會服務的全體教友及神甫做我的幫手和助手。雖然我敢肯定，他們會自覺自願地履行這一職責，但我仍然作了一些敦促，命令他們崇揚您為我會最優秀的施主，給您以最友好的禮遇，命令他們在每日祈禱與聖餐之時將您作為本國基督教的中堅薦給天主。您身上寄託着在中華帝國傳播上帝之子 — 耶穌·基督 — 之神聖律法及將天主的榮光灑遍天涯海角的主要希望。天主本人確實非常瞭解您對他的熱忱服務，非常看重您那惠及其忠僕之努力，為此，天主用其永恆的眷顧，庇祐着您和您的利益，並促進您實現幫助傳播福音及讓彷徨的靈魂皈依耶穌·基督之信仰的神聖願望。如果印度總督委託您的赴華重任明年可以最終安排就緒，我請求您與法蘭西斯科·佩雷茲（我已命令他乘船前往果阿）聯繫，以便他能從果阿神學院院長加斯帕·巴西奧神甫處物色一個我會修士，屆時您可帶他一同入華。您知道，我希望為那次遠征而製作的寶貝法衣交由他帶來。在我們的計劃失敗之後，我把法衣交給了滿喇加的法蘭西斯科·佩雷茲保管。那位神甫見到此函，便知我的意圖，會將法衣交付與您。我還打算讓湯瑪斯·埃斯坎德把我帶在身邊的印花毛大衣（法衣套裝的一部分）送過來，這樣您如果覺得合適，就可以把它們全部交給即將隨您來中國的修士。

如果您能按我的希望明年啟程來華，那我倒願意和你們一同去滿喇加。現在，我很有希望今

年就去中國，這一切當然都取決於一位廣東商人。如果他辜負了我（天主必不容！），我就決定先隨一個名叫迭戈·瓦茲的阿拉貢人去暹羅國，再從暹羅搭乘一艘中國帆船到廣州。那樣，若您的使團明年真的能夠啟航，那我們就有望在金門〔？〕或廣州相會。如此給我的安慰惟有天主知曉。請您有機會一定將您的決定寫信告訴我，寄到暹羅，因為無論如何我想從您本人那裡瞭解您的動態。有關與那位答應帶我進廣州城的華商達成協定之細節，我想還是等事情過去後再告訴您更為方便，更能令您滿意。您可從我通過曼努埃爾·德·查韋斯轉寄的書信中瞭解這方面的情況。如果我們在滿喇加、果阿或其它地方的神甫們能夠為您効勞，幫助您完成出使中國之偉業，一定要成全他們。您將看到，法蘭西斯科·佩雷茲、加斯帕·巴西奧和別的人，無論在甚麼地方，都會非常樂意地為您竭誠服務，衹要您表達自己的意願就行。他們都知道此事在我心中的份量，然而他們堅信（這在他們眼裡才是關鍵），此事不僅涉及天主的榮光，而且還能使許多飽受中國牢獄之苦的不幸的葡萄牙人得到釋放。我剛才異常痛苦地獲悉，我的好友法蘭西斯科·佩雷拉·德·米蘭達（Francisco Pereira de Miranda）[43] 最近因運氣不佳，也身陷囹圄。我們在日本平戶（Firando）時，他對我仁至義盡，他手下的許多兄弟個個對我皆十分友善，對此我充滿感激，永誌不忘。

由於一時疏忽，我錯把印度總督交您轉呈中國皇帝的書信帶在身邊，現與此信一併寄出。再次懇求您別忘了寫信給我，寄到暹羅國，因如前所述，我已痛下決心，一旦寄託在華商身上的希望落空（天主必不容！），那我就先去暹羅國，然後再設法從那裡赴華。如果天主讚同這最後一舉，我將前往中國皇宮恭候您大駕光臨，除非我先在廣州被扣押起來。總而言之，如果聖恩幫我打通了赴華之路，那您將會在上述兩個不同的地方 —— 不是廣州就是北京（那似乎是中國皇帝居住的地方）—— 的牢獄裡面找到我。

恕不多言，我衹是想瞭解您的近況、健康及您的事業的進展和希望的真相。如果有錢的話，我認為，用千金或所有財寶為代價來購買您的音訊也是值得的，特別是我們的主耶穌·基督對您恩寵有加，令我倍添信心，滿懷希望，得到的消息倘是真的，那必定是我最希望聽到的。倘天主覺得為祂傳教服務是一樁有益之事，願祂恩准我們在中華帝國再度聚會！如果天主另有安排，那麼願祂允許我們改日在天堂的極樂福地相聚！

—— 您的向您衷心致敬的僕人與摯友

方濟各

1552 年 11 月 12 日於上川

致滿喇加法蘭西斯科·佩雷茲神甫暨果阿加斯帕·巴西奧院長神甫[44]
1552年11月13日，上川島

我想通過此函直接命令並懇求你，法蘭西斯科·佩雷茲神甫，按我此前的命令，從滿喇加乘船赴印度，將此函交給果阿的加斯帕神甫，並通過加斯帕神甫或其他在果阿的教友，盡快從主教大人處取得將滿喇加城防司令阿爾瓦羅革出教會的正式佈告，理由是他阻我赴華。我認為，辦理此事的程式應是，由我們的教友去拜會主教大人及其代牧，向他們出示羅馬教皇簽發的有關耶穌會建制、確認與特權的訓諭，並分別向他們展示寫在羊皮紙上的命我為印度各地首席使節的教皇敕令，該檔存放於果阿聖保羅神學院的機密檔案室。

出示上述專檔後，請求他們採取以下措施：鑒於滿喇加城防司令阿爾瓦羅·德·亞戴德無視羅馬教皇明文頒佈的耶穌會既定特權，無視我作為首席使節的個人權威，粗暴地違抗了我向其出示的印度總督的正式命令，以叛逆和頑固的態度視總督之命令為無物；鑒於其公然蔑視時任滿喇加皇家城防長官的法蘭西斯科·阿爾瓦雷斯（D. Francisco Álvares）及皇家戶部大臣下達給我的代表國王陛下意志的授權令，並肆無忌憚地一意



孤行；鑒於其除了違背國王陛下敕令以外的其它纍纍罪孽，明顯地違反了教皇訓諭中的有關規定，因此我們祈禱，讓上述罪孽以大家熟悉的形式予以公佈，並在犯罪地點公開宣佈將造孽者與天主教社團隔離，革除其教籍，以警示對其邪惡的叛逆行為之懲罰。

請主教大人將其懲罰造孽者的訓令及其它文件送往其在滿喇加的特派牧師，命該牧師務必擇一禮拜天，按傳統的做法，在佈道壇上當着全體參加禮拜的教友宣讀。我希望你按我的指示提出這項要求，理由有二：其一是就我而言，出於對造孽者的憐憫，希望考慮這個罪孽深重的人之利益。他的確仍然不知道已將自己投入了一個無底深淵。當眾宣讀這一可怕的咒逐令（他是自作自受），很可能令其充滿恐懼，因為對他來說，這無疑是一場大難，很可能令其心生悔悟，而悔悟是得救的開端，還可能令其產生以苦行贖罪來爭取教會赦免的有益念頭。

促使我採取這一做法的另一原因，是我希望將來能遏止這類惡人的如此膽大妄為，因為這有損於傳播福音的偉大事業。根據經驗判斷，我會使徒今後將有機會從印度各港出發，奔赴日本、摩鹿加或其它國家傳播耶穌·基督之律法，而這些地方的官員，雖然擁有皇家總督的大權，但或因受貪婪、嫉妒或其它壞念頭之誘惑，對我會使徒百般刁難和侮辱，致使他們完不成計劃，如同我親身經歷的那樣。因此，為了杜絕這些官員心存犯罪之後仍可相安無事的僥倖心理，這個壞分子必須被搞臭，必須打上恥辱的烙印，以便令那些不敬天主者望而生畏，以儆傚尤。在這個可憐蟲的額頭燙上恥辱的烙印，讓他在眾人面前身敗名裂，叫他永遠臭名遠揚。我深信，這些人之所以敢如此猖狂地作惡，一是因為他們的靈魂墜入了骯髒的泥潭，忘卻了這種罪行應得的嚴厲懲罰；二是因為他們對教會法紀的可恥無知。其愚昧程度，真正令人拍案驚奇！向這些人公開展示教會的森嚴法紀對一個名人的處置，是十分必要的，因為這將起到殺雞警猴的作用，令他們再也不敢冒犯教會的尊嚴。看到別人因此招致大禍，他們也許會感到心悸，因而收斂其放肆行為。

主教或其代牧宣告滿喇加司令被排除在教會聖餐禮外並處於咒逐狀態的信件，應由胡安·德·貝拉（Juan de Beira）[45] 或其它準備由滿喇加赴日本的教友帶往該地。到了滿喇加，他必須親手將檔交到主教的特派牧師手裡。為了不耽擱他執行此令，你必須得到主教書寫專函的承諾，或請主教命其代牧以其名義書寫，交給主教在滿喇加的特派神職，命其不得延誤在教堂宣佈革除阿爾瓦羅教籍的決定，否則當面臨咒逐的痛苦。至於你，要以天主的名義，切忌不可忽視我的命令，切忌不要犯下抗命大罪。請在年底前向我報告，你辦這件事是否勤謹以及事態的進展。

就我自己而言，在寫這封信時，我正焦急地準備從此島前往中國大陸。因我目前情況窘迫，所以此行必然十分痛苦，可謂千難萬險，前途未卜，充滿畏懼。前景如何，我不知道，但是我信心堅定，內心深處感到，不論過程如何，結果必定圓滿。如果我翹首盼望的廣東商人辜負了我（天主必不容！），那我就決心走海路去暹羅，因為那邊倒還有一些去中國的希望。倘此希望也因天災人禍落空，那麼我就回印度。但是我心中預感，不至於敗於這一步。我堅信，我的初衷能夠實現，我最終能夠踏上中國的土地並在那裡祈禱。

讓我告訴你一件鐵證如山的真事，希望你對它深信不疑。有個惡魔對耶穌會赴華傳教之舉有說不出的厭惡。我們朝這個方向的每一個努力，都扎着他的眼睛，令其怒髮衝冠，暴跳如雷，氣急敗壞。請相信我，在上川島這個港口，儘管橫亙在我們進入中國的路障與時俱增，但他仍在不斷地批量製造新障礙，一個緊接一個，彷彿覺得前一個不是困難，總是需要更多的新障礙那樣。如果讓我悉數寫出，可謂罄竹難書，說不完，道不盡。我最清楚地看



到，在地獄的陣營裡，戰爭的號角已經吹響，驚惶失措的魑魅魍魎，已經排開陣勢，向我們衝來，彷彿在捍衛他們的最後陣地。但是你要堅信，祇要依靠我們天主的幫助、恩寵及支持，我敢相信，我們的救世主耶穌·基督，會將人類之敵在世人面前揭露，令其受到世人的恥笑，粉碎他的狂妄，令其不得實現。天主的榮光將照耀得更加燦爛，而這些奇蹟的工具將是一個卑賤之士，因為通過我這個最善者，祂將打倒那個橫蠻無禮、不可一世的惡魔，令其飽嘗最可恥的失敗及受到全世界恥笑的滋味。

加斯帕神甫，我現在特別向你請求。我最誠摯地懇求你不折不扣地執行我離開前給你的命令，無論是口頭的或書面的。切忌忽略任何細節，切記把握適當時機。祇有我死之後，你才不受我的命令約束，成為自主和獨立的人。我記得，有些人在我長期離開後，犯過這樣的錯誤。說真的，在天主給我規定的時間之前，我是不會死的。說真的，人生之苦，倒不如死去。但是，好奇地預卜我的死期，確是小人鼠輩之舉，因為那早就是在天主的生死簿上確定了的，任何人的愚見都無法使之提前或推遲。上述勸導之目的，在於堅定你的信心，以免你過份相信自己的判斷。你也許記得，有一次你曾固執己見，沒有執行我的指示。至於那次你是做了天底下最好的事情，還是犯了一個錯誤，祇有天主知道。但我不想在明年回印度時，看到你做了任何我覺得應當處罰的事情。

請特別留意我下面增寫的內容。在選拔人員入會時，要特別嚴格，或特別苛刻。少數幾個通過初試嚴格考核的人，我認為，可以繼續參加國內推選新人的其它成功實驗。我確實見過一些通過初試而被錄取的人，表現並不理想，因此我對那些錄取者的判斷力產生懷疑。那些人，經驗表明，是應該排除在耶穌會門外的，惟此我們才能修身養性，心平如鏡。至此我不得不特別提到阿爾瓦羅·費雷拉，這個人是被我從教友名單上劃掉的。如果他來找你，一定不能准其入會，祇能勸其或幫其加入別的教派。但是你必須一口拒絕將其納入我會，不管其如何強烈懇求。要知道，我禁止你那樣做，是因為你必須聽命於我。經過深思熟慮，我利用我的職權，命令你不得將阿爾瓦羅·費雷拉納入我會，因為我知道他不適合於成為我會的一員。

如果這封信到達果阿時，已經有人取代加斯帕·巴西奧當了院長，不論是誰，都要讓他明白，我給加斯帕的指示也同樣適用於他。

——方濟各

1552 年 11 月 13 日於上川港

【註】

（1）滿喇加“海上加比丹”阿爾瓦羅·德·亞戴德，不但反對沙勿略到中國傳教，還反對印度總督特派沙勿略之密友迪奧戈·佩雷拉的赴華使命。在經歷了數次顯然涉及不同政治與社會觀念的對抗之後，該加比丹允許沙勿略不帶佩雷拉乘坐後者的船“聖克魯茲”號（Santa Cruz）前往上川島。沙勿略的正式赴華使命後來被取消，迫使他籌備另一個乘坐一艘中國商用帆船偷渡入境的更為複雜的方案。（參見 *Georg Schurhammer: Francisco Javier. Su vida y su tiempo. IV. Japon-China (1549-1552)*。潘普洛納：Gobierno de Navarra-Compañia de Jesus-Arzobispado de Pamplona，1992，頁 751-782）

（2）Schurhammer，前引書，頁 793-794。

（3）Manuel Barradas: *Relação de algumas coisas notáveis de N. Santo Padre Francisco Xavier,* GS III，頁 138-140，254-257。

（4）*Monumenta Xaveriana.* 馬德里：Monumenta Historica Societatis Iesu, 1899-1912，第二卷，頁 476。

（5）Barradas，前引書，GS IV，頁 445。

（6）João de Lucena: *História da Vida do Padre Francisco Xavier* (Luís de Albuquerque & Maria da Graça Pericão 編)，里斯本，阿爾法出版社，1989，頁 188-189。參見 Schurhammer，前引書，頁 797, n. 1。

（7）葡國富商佩德羅·維勒（Pedro Velho）的棋局，是有關博弈的唯一記載。在沙勿略赴日本途中，他倆就已相識（Lucena，前引書，頁 188-191）。

（8）Schurhammer，前引書，頁 827, n. 103。

（9）這八封書信的翻譯及編輯參照了以下版本：Henry James



Coleridge：《聖方濟各・沙勿略傳略及書信》（*The Life and Letters of St. Francis Xavier*），新德里：亞洲教育服務中心，1997，頁545-570；San Francisco Javier: *Cartas y escritos*. 馬德里：BAC, 1996, 頁507-525及 Eduardo Javier Alonso Romo: *Los Escritos Portugueses de San Francisco Javier*. 布拉加：Universidade do Minho, 2000，頁576-585。

（10）原信由沙勿略口授。

（11）法蘭西斯科・佩雷茲為第一個到印度的耶穌會士，1546年抵達果阿，後在滿喇加傳教，並任柯欽耶穌會神學院院長。

（12）若昂・布拉沃生於葡萄牙北部城鎮布拉加，1548年隨佩雷茲神甫同往印度，並由沙勿略納入耶穌會。

（13）貝納多・羅德里格斯，耶穌會士，生於印度，父為葡萄牙人，母為當地人。

（14）安東尼・奧赫勒迪亞生於葡萄牙北部的布拉干薩，1545年於科英布拉神學院加入耶穌會。

（15）上川島，葡文作 Sanchoão，距廣州180公里，距大陸12公里。

（16）據1746年的葡文版本。

（17）葡文 légua，即英文之 league，當時約為6公里。

（18）拉丁原文為：*Qui amat animam suam in hoc mundo perdet eam, et qui odit animam suam in hoc mundo in vitam aeternam custodit eam*（《聖約翰書》，第12章，頁25）。

（19）拉丁原文為：*Qui point manum suam ad aratrum et respicit retro, non est aptus regno Dei*（《聖路加書》，第9章，頁62）。

（20）拉丁原文為：*Si enim Deus pro nobis, quis contra nos?*（《羅馬人書》，第8章，頁31）。

（21）阿爾瓦羅・費雷拉在果阿的聖保祿神學院學習期間加入耶穌會。他還學過日語，沙勿略命其隨同赴華。因畏懼前途艱險，方濟各便立即將其革出耶穌會。

（22）安東尼・支那，又名 António de Santa Fé，華裔，少時就讀於果阿耶穌會神學院，為沙勿略之最後伴侶。因為他我們才得以讀到見證沙勿略之死及其屍體不敗的奇跡（1553年，沙勿略的遺體由安東尼護送至滿喇加）。1578年，范禮安（Alessandro Valignano）在澳門與之相會時，稱其為“老好基督徒”。

（23）關於洛佩斯已無法知悉，但有可能是博巴迪拉之奴。

（24）據1746年的葡語版本。迪奧戈・佩雷拉為沙勿略之密友及保護者，曾居果阿數年，富甲一方，權傾一時，1552年受命率葡國使團訪華，後遭滿喇加海上加比丹亞戴德瓦解。1562-1570年，佩雷拉被稱為澳門的海上加比丹。

（25）*Pico*，又作 *pikul*，為東亞及東南亞一帶的重量單位，相當於60公斤。

（26）湯瑪斯・埃斯坎德，又名 Escandel，為迪奧戈・佩雷拉之代理商，可能是馬拉巴爾（Malabar）或亞美尼亞籍商人。

（27）曼努埃爾・德・查韋斯為1551年被囚廣州的幾個葡俘之一，後成功越獄，成為對沙勿略影響最大的資訊來源。

（28）即阿爾瓦羅・亞戴德・達・伽馬。

（29）未見有關豐塞卡及佩加多的文字記載，或許是葡國私商。

（30）1544年至1551年間，阿拉貢商人迭戈・瓦茲活躍於邦哥（Bungo）。1568年的澳門-日本貿易關係中有提及。

（31）廈門對面的小島。

（32）迪奧戈・佩雷拉之僕。

（33）原信由沙勿略口授。加斯帕・巴西奧（又作 Barzäus），1515年生於澤蘭（Zeeland），1536年加入查理五世（Charles V）的御林軍前，為魯文大學（Louvain）人文學教授。1546年於科英布拉加入耶穌會，兩年後赴印度。1552年，沙勿略召其到果阿工作，被命為耶穌會副主教（vice-provincial）。

（34）葡萄牙金幣。

（35）據1746年的葡語版本。此信發出的指示，重複了第一封信的基本內容。

（36）貝納多・羅德里格斯。

（37）原信由沙勿略口授。

（38）加斯帕・門迪斯自1539年便在滿喇加從軍，參加了1551年馬來與爪哇聯軍攻打滿喇加城的保衛戰。

（39）法蘭西斯科・桑切斯，葡商，1576年前後仍居澳門，其妻為 Violante Spínola。

（40）加斯帕・巴西奧。

（41）文森特・維格斯為滿喇加平修士，1545年開始在望加錫（Macassar）傳播福音。

（42）據1746年的葡語版本。

（43）法蘭西斯科・佩雷拉・德・米蘭達身為貴族，1541年被提名為韶兒（Chaul）加比丹，1550年在平戶（Hirado）接待沙勿略。1551年從中國獲釋後，米蘭達再次被任命為韶兒加比丹。

（44）據1746年的葡文版本。

（45）胡安・德・貝拉生於加利西亞地區（Galicia）的蓬特韋德拉（Pontevedra），1545年加入耶穌會，1546年赴印度，並在摩鹿加傳教，1564年於果阿逝世。

郭頤頓譯



沙勿略早期日本開教活動考述

劉小珊*

耶穌會創始人之一聖方濟各．沙勿略，1549年登上日本鹿兒島，掀開日本天主教傳教歷史上輝煌的第一頁。步沙勿略後塵，相繼進入日本的傳教士在豐後、平戶、博多、九州等地發展教會勢力，為日本的天主教傳教事業嘔心瀝血，留英名於日本天主教的傳教史冊上。一直以來，研究者很少關注沙勿略在日本開教時期其周圍的人和事，而沙勿略的卓越成就實離不開他身邊眾多擁護者的支持，沒有他們的大力協助，沙勿略也不可能有那麼顯赫的成就。2006年是沙勿略誕辰500週年紀念，再次展示出那個立體的、厚重的天主教日本早期開教的歷史畫面，十分有意義。

1549年聖方濟各．沙勿略（Francisco Xavier，耶穌會創始人之一）登上鹿兒島，被認為是天主教進入日本的最早期，距離乘坐中國人帆船的葡萄牙人漂至九洲南端的種子島七個年頭。1547年，犯殺人罪逃亡國外的日本人彌次郎在葡萄牙商人的勸說下與沙勿略會面，遵其勸說，赴果阿神學院開始學習，由此，薩摩出身的青年保祿．彌次郎成為最早接受天主教洗禮的日本人。沙勿略日本開教以來，很多優秀的耶穌會士步其後塵，陸續來到日本傳教。其中具有政治才能的人也不少，他們的努力使得傳教事業很快進入隆盛期，即使在禁教迫害期間也收到不小的成果，特別是在天主教傳教的文化活動方面。

有關沙勿略的研究，從16世紀以來沙勿略傳記和研究專論紛紛出版，直至本世紀，據葡萄牙編撰《耶穌會史關係書志——人物篇Ⅲ》（1990）記載，從1901-1980年，研究沙勿略的成果竟達到1,851件之多。在眾多的研究中，引起筆者特別關注的國外研究有德國人格奧爾克．舒馬赫梅爾（Georg Schurhammer）神父和日本學者岸野久二人的研究。在有關研究之質量和數量上均令人矚目的人物當首推耶穌會士格奧爾克．希爾罕馬神父（1882-1971）。舒馬赫梅爾神父青年時代渡海到達印度，一度健康極度不佳，曾向沙勿略之靈祈禱，並發誓若身體由此得以康復，便提筆為沙勿略大師寫傳。果真如此，康復後的神父履行自己的諾言，直至八十九歲逝世為止，他的整個一生都奉獻給了沙勿略研究。舒馬赫梅爾神父留下的著作有《沙勿略通訊錄》全二卷（1944-1945）、《舒馬赫梅爾著作集》全五卷（1962-1965）、《沙勿略傳》全四卷（1955-1971），均為大部頭的巨作。神父採用遵循德國文獻史學之傳統的實證研究方法，他的成果將“沙勿略研究推向學術的巔峰”[1]。迄今沙勿略研究的共同點，不外乎是以恪盡職守地遵循天主教教會規則之聖人沙勿略這一大框架為前提，來展開16世紀這位偉大歷史人物的傳記的。聖人沙勿略在天主教會堪稱信徒的典範，被視為位於神與人之間，甚至僅次於神的值得崇敬的對象。舒馬赫梅爾神父的《沙勿略傳》亦站在相同立場，在究明沙勿略個人生涯和業績方面被認為是國外沙勿略研究之權威論述，如果說神父的著作給予直至今天的沙勿略研究以或多或少的影響，一點都不為過。

日本史學界專門從事沙勿略研究的有史學家岸野久，他以在羅馬的經歷為契機走上沙勿略研究的

*劉小珊，廣東外語外貿大學東語學院教授，歷史學博士。



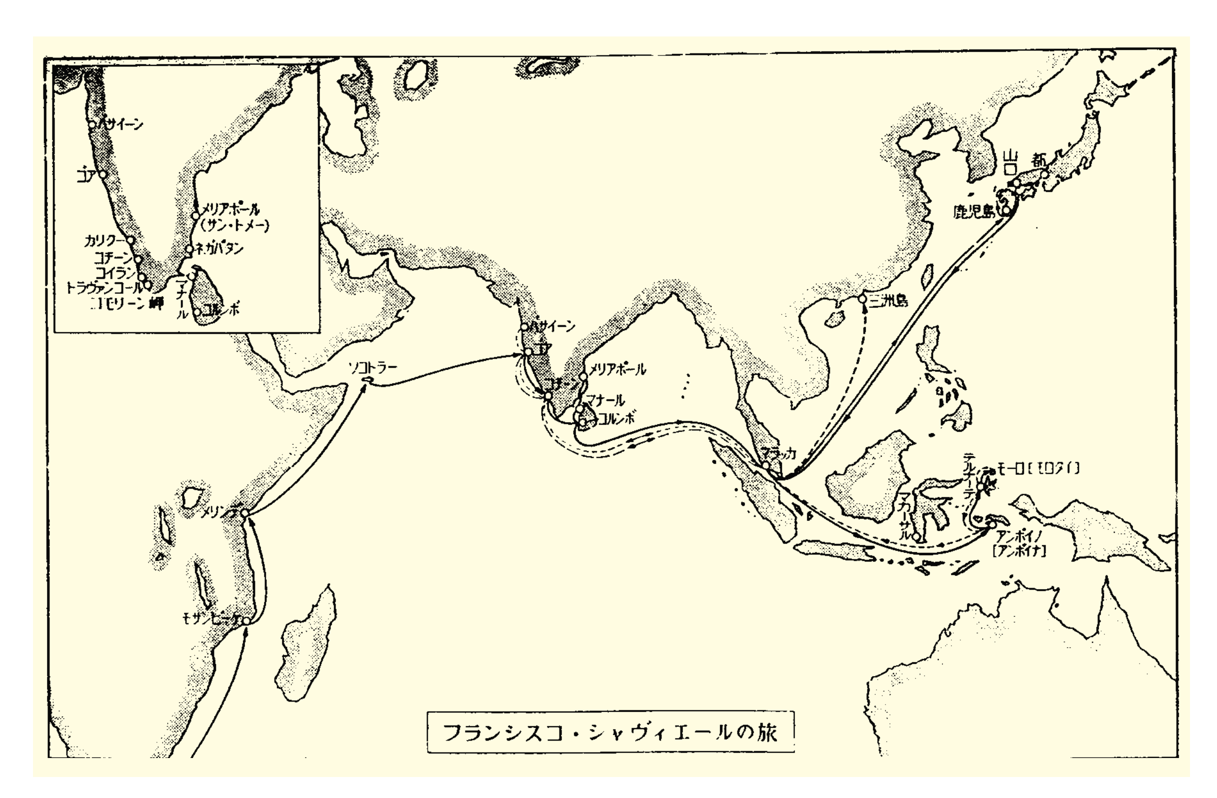
道路，著有《西歐人的日本發現——沙勿略來日本之前的日本情報研究》和《沙勿略和日本》兩部影響力較大的作品。岸野的研究與以往的研究不同：從歷史學角度探究他作為一個活生生的人，作為一名傳教士所走過的道路。應該說，岸野的研究視角獨特，牽涉面較廣，令沙勿略研究有了新的突破。

中國學者中對沙勿略傳教史的研究者甚少，近年戚印平先生在這一領域有所建樹，其博士論文《日本早期耶穌會史研究》的第一部分主要就是對沙勿略日本早期開教的深入研究；其在《世界宗教研究》發表的〈沙勿略與耶穌會在華傳教史〉，則是研究沙勿略的另一篇重要論文。

本文擬在前人研究的基礎上，將立足點放置於16世紀亞洲傳教的時代大背景中，着重客觀追溯沙勿略早期於日本開教的歷史，並結合沙勿略之印度傳教經歷、中國傳教夢想，尤以在沙勿略日本開教中產生過影響的周邊人物為突破口，作一綜合性的探討，期望對該項研究做出一點貢獻。本次史料的採用有池端彌次郎的親筆書翰、沙勿略的部下法蘭西斯克・佩雷斯（Francisco Pérez）所著《沙勿略傳》翻譯本[2]，其中存有沙勿略親筆函等原話記錄，對深入瞭解沙勿略其人應該是一個重要的線索。

一直以來，研究聖人沙勿略，如同見到太陽一般，那耀眼奪目的光芒令其周圍的人和事黯然失色，往往被研究者們所忽視。但是，沙勿略的卓越成就離不開他身邊眾多擁護者的支持，沒有他們的大力協助，沙勿略也不可能有如此顯赫的成就。因此，通過瞭解沙勿略日本傳教團其他成員的活動軌迹，以及他們於日本早期傳教中所起的作用，可以幫助我們正確地評價沙勿略和隨他早期赴日的傳教士們，以及給予他影響的周邊人物的功績，從而說明日本開教這一具有影響力的舉措，並非祇有沙勿略一位主角。

本文試圖展示一卷立體的、厚重的天主教教會日本早期開教的歷史畫面。



沙勿略赴亞洲的旅途線路圖



沙勿略對日本傳教目標的設立及策略

耶穌會是1534年由與新教宗教改革運動相對立、擁護舊教的西班牙貴族依納爵．羅耀拉（Ignatius de Loyola）為代表的七名天主教徒創立的。他們於1540年得到羅馬教皇的許可，以IHS（*Iesus Hominum Salvator* —— 耶穌人類之救世者 —— 之略號）為紋章，其信條為清靜、純潔、耐貧、忍從，支持羅馬教會。為使瀕臨瓦解的天主教開拓出一片新天地，耶穌會把目光放在尚未接受天主教感化的東洋土地。日本天主教傳教的開拓者沙勿略，當時正在巴黎留學，他受到羅耀拉的感化，成為創立耶穌會、喚起天主教精神的羅馬教會的擁護者七人之一，因此被稱為"東洋傳道聖者"。

聖方濟各．沙勿略1547年在馬六甲會見日本人彌次郎，以此為契機，開始關注起日本。他在翌年4月2日的信函中表達了欲去日本的想法，並於一年後付諸行動，即於日本天文十八年七月來到鹿兒島開始日本傳教的第一步。在鹿兒島滯留的一年期間，沙勿略雖得信徒百餘名，卻因遭到佛教徒的激烈反對，以及貿易上的問題，並沒有獲得傳教的成功。之後，沙勿略帶領托雷斯和費爾南德斯轉向日本平戶。為向日本統治者謀求在日本合法傳教，沙勿略先後到了山口、堺市，其最終目標是京都；但當時京都於"應仁之亂"[3]後屢遭戰禍，且日本天皇的勢力衰落，傳教無望，沙勿略返回山口。山口是掌握中日勘合貿易[4]的日本大名大內義隆的居城，人口四萬，相當繁榮。沙勿略兩次謁見大內義隆，遞交了果阿的印度總督和大主教的信簡，獻上鐘錶、鐵砲、綢緞、眼鏡、玻璃器皿等西洋禮物，遂得到傳教許可[5]，兩個月內受洗的信徒達五百人。之後，沙勿略又前往豐後的府內（現大分縣），得到領主大友義鎮（宗麟）的竭力支持和保護，傳教進展順利，不久府內成為日本天主教傳播的一大中心。

在該地傳教兩年三個月後，沙勿略離開日本。他根據這一階段的傳教經驗，制訂出更加周密可行的傳教計劃，特別是"耶穌會所實施的、給予傳教很多便利的、利用貿易的策略都是沙勿略所倡導的"[6]。隨沙勿略一同前來並永久留在日本的托爾雷斯，以及後來三次巡視日本的耶穌會巡視員范禮安等眾多傳教士步沙勿略後塵，先後在豐後、平戶、博多、九州等地發展教會勢力，為日本的天主教傳教事業嘔心瀝血，得以留名於日本天主教的傳教史冊上。

本文接着將着重論述沙勿略在亞洲的傳教思想、對日本在亞洲傳教中的定位，及其在日本開教的初期成果，並結合沙勿略印度傳教經歷進行討論。

一、沙勿略印度傳教經歷

有研究者認為，沙勿略在構想赴日傳教策略時，一定參考過之前他在亞洲傳教的經驗，尤其是他傾注很大心血、較長時期在印度半島傳教的經驗。[7]以往歐美學者的研究從未對沙勿略印度傳教發表過肯定性的意見，且印度傳教與日本開教之間的關聯更是無人提及，僅從沙勿略本人發往歐洲的信函中得知，他對印度傳教結果並不滿意。然而負面的影響往往可作反面教訓，或許會生出正面的積極意義，因此在研究沙勿略早期日本開教的同時，瞭解他印度傳教之經歷顯得十分有必要。

赴日前三個月，沙勿略在1549年1月12日由交趾發給羅耀拉的信中談到他對印度傳教的展望及其對印度人的評價：

> 第一．當地出身的印度人是我所見到的各種族人中比較野蠻的。耶穌會士對付那些已經成為天主教徒，或是日本天主教徒的印度人都十分之辛苦。因此，尊師（羅耀拉）給予在印度的孩子們（耶穌會士）特別的關照，囑咐他們經常向吾主祈禱，因為尊師知道，要瞭解已經習慣於這種罪孽生活、完全缺乏理性的人們是多麼艱難的事情。（……）跟這類人打交道，精神上、肉體上承受的負擔驚人的大，況且，此地的語言（達羅毗荼語）很難習得。（……）憑我在印度當地的親身經歷，我尊敬唯一的父親（羅耀拉）！我確信我們的耶穌會若通過當地印度人來打開此傳教通道是根本不可能的。[8]

這封信函作為從印度轉向日本傳教的理由，難免有過高估計日本開教的未來、過度渲染印度傳教的負面之處，然而沙勿略從內心深處對印度天主教信徒的素質、印度傳教的未來是抱悲觀態度的，這一點毋庸置疑。沙勿略悲歎印度天主教徒品質的惡劣，將其原因歸咎於印度人的“野蠻本性”和“缺乏理性”。然而培養這些天主教徒的方式是否也存在問題呢？在1545年1月27日從交趾發給羅馬耶穌會士的信中，沙勿略提到這個問題：

> 我在一個月內給一萬人以上的信徒做洗禮是按照如下的順序來進行的：我來到這塊異教徒的土地——是為將他們改變成天主教徒被召喚而來——將當地所有的男人和孩子聚集到某一個場所，從父與子之間的告白開始，三次舉起十字架向唯一的主表露心跡，向聖父、聖子、聖靈禱告之後，唱頌祈禱辭：使徒的聖經、十誡、主的祈禱、阿門、瑪麗亞……。所有的祈禱辭都由我在兩年前翻譯成他們的語言（印度南部語言），並全部背下來。我身穿白色短衣大聲地按照剛才的順序唱頌祈禱辭，全體在場人員，無論大人或孩子都如我一樣唱頌。祈禱結束，我用他們的語言解釋天主教信條及十誡。隨後，我們面向我們的主神祈求對過去生活的寬恕，並在不欲加入天主教的不信教者面前大聲祈禱，目的為給惡人以警告，給善人以安慰。所有異教徒聽聞吾主的教誨十分震驚，為不知吾主之存在而活在世上感到困惑。異教徒們聽到我們的教誨，表現出非常滿足的態度，無論是否承認天主教是真理的人們都向我表示敬意。說教儀式結束，我針對信仰條文詢問所有的大人、孩子是否相信，他們全部回答“相信”。我再一次唱頌信仰條文後，再次詢問時，他們都將雙手在胸前合成十字，齊聲答道：“相信!”於是，我給他們實施洗禮，給每個人寫上洗禮名。禮畢，男人們回到各自家中，其妻子、家人隨後前來，我照前面的儀式一樣地給她們實施洗禮。[9]

這份信函對於我們瞭解沙勿略等傳教士在印度傳教的方式無疑是一份珍貴史料。當時，傳教士中無人會說當地語言，祇能通過當地人從中翻譯來進行傳教，而那些翻譯缺乏思想意識上的溝通，很難真正理解當地人的內心想法、實際感情、生活習慣和宗教信仰。其結果是全然不考慮印度人的立場，一味由傳教士作教理說明，讓到會者唱頌完全不明意思的禱告辭，且在他們尚未弄清楚天主教為何物的懵懂狀態，便在短時間內大量歸化徒有虛名的天主教徒。這般皈依的天主教徒一旦離開傳教士，勢必又回歸原來的宗教信仰，徒令沙勿略等人悲歎。究其根源，仍然是傳教方式存在問題。遭受挫折的沙勿略等傳教士肯定也意識到印度傳教中的種種不妥，在以後亞洲其它地區傳教時有必要改變方式。

二、開拓性傳教目標的設立

1547年12月，沙勿略在馬六甲從日本人彌次郎及其同行者葡萄牙商人那裡得到有關日本的諸多情報，對於正準備欲往印度以外地區開教的沙勿略而言，無異是雪中送炭。通過這些情報，他瞭解到：日本既無天主教之勁敵伊斯蘭教徒，亦無猶太人；日本人是一個對新鮮事物充滿好奇、重理性的民族；全國使用同一種語言；政治文化意識形態領域是一個中央集權體制的國家。沙勿略預測，將來日本“很多人都可能成為天主教徒”[10]，“我們神聖的信仰定能得到傳播”[11]，日本是一塊極有發展潛力的傳教地。沙勿略因此雄心勃勃地準備在這個島國發揮以往的傳教經驗，展開更為理想的傳教活動。

然而初到日本的沙勿略，並非實際地瞭解當地風情。他的傳教思想完全基於印度傳教的經驗教訓，而結合日本國情和日本人的國民性所作的綜合考慮的。對待重視理性、充滿好奇心的日本人，沙勿略沒有採用在印度實施的集團歸化方式，他提出了文化適應方針。根據此政策，外國傳教士必須首先學習當地的語言，並要求運用學會的語言正確地理解其社會、文化、宗教，為建立一個長遠可行之傳教目標，紮實做好每個階段的準備工作。沙勿略日本開教具體計劃的設定以兩年左右為活動期，因

為他早已期盼前往中國傳教。作為第一位進入日本的天主教開拓者，沙勿略的日本開教步驟引起相關研究的普遍關心，我們從他1549年1月12日由交趾發給羅耀拉的信函，以及1549年1月20日從交趾發給西蒙·羅德里格斯（Simão Rodrigues）的書信中可得知一二。

首先，是關於日本宗教的調查。沙勿略給羅德里格斯的信中是這樣記述的：

> 他（彌次郎）家鄉的人們將教誨寫在書籍上，保祿（彌次郎）不懂那些寫在書上的語言——是一種類似我們拉丁語一樣的語言，無法準確地告訴我們書籍上所記載的教誨傳達的意思。我到達日本後，若神主有此意旨，我將把他們書上所記載的事情——神主的由來——詳細地寫出來。[12]

在給羅耀拉的信函中，沙勿略繼續稱：

> 我打算詳細地寫下他們的習慣、書籍，以及在天竺那些大學學到的東西。（……）我閱讀日本的各種書籍、與當地大學智識人士交往，可以詳細地寫下所有的事情。[13]

雖然沙勿略赴日前夕就從彌次郎處得到關於日本宗教的情報，然而他很清楚僅依靠那些資訊是無法真正瞭解日本宗教的。何況沙勿略早已洞察彌次郎的教養程度（不識漢字），他所提供情報不過一般民眾的常識水準，這種認識基準很難令曾經在巴黎大學講授過亞里士多德哲學課程的沙勿略滿意。況且，宗教與當地人們的生活密切相連，不在這塊土地上生活、不親身體驗是難以理解的，這是沙勿略從印度傳教中得到的體會。因此，沙勿略一登上日本島，便與日本智識階層廣泛交往，博覽群書，試圖確切地瞭解有關日本宗教之本質所在。

第二，是調查過去日本天主教傳教的蹤跡。他在1552年1月29日由交趾發給歐洲耶穌會士的信件中有這麼一段話：

> （我）在辛苦地瞭解在日本是否曾經有過"神"及有關天主教的智識。[14]

第三，則是日本天主教傳教的前瞻性。在給羅德里格斯的信中，沙勿略這樣寫道：

> 我已經將日本的情況，以及那塊土地上是否適合傳播我們神聖之信仰的狀況報告給印度，祈禱吾主保佑。[15]

沙勿略對日本的政治、社會、國民等情況作過綜合判斷以後，相信在日本有傳教的可能。為了達致這些具體目標，從亞洲情報中得知京城重要性的沙勿略，決意"首先前往京城"[16]拜訪天皇及各個大學，為日後的傳教事業提供親身目睹經歷的確切情報。沙勿略作為先驅者在日本的一系列活動，在其部下法蘭西斯克·佩雷斯（Francisco Pérez）的報告〈關於印度耶穌會起源之傳教士法蘭西斯克·佩雷斯的報告〉中均有記載。佩雷斯是位深得沙勿略信任的傳教士，他被派往馬六甲，在當地與沙勿略會合，對聖人之日本及中國之行的目的和宗旨非常瞭解，該報告事實上可稱為最初的"沙勿略傳記"。佩雷斯在報告的結尾這樣寫道：

> 當時有一名在聖法蘭西斯會佔據重要位置的修道士指出："傳教士法蘭西斯克〔指沙勿略〕過於頻繁地去各國巡視，我認為無此必要。"我（佩雷斯）將此話告知法蘭西斯克大師，大師回答："我確信十分有必要。"接着重申，"如果我不去各地區巡查，怎麼可能瞭解當地哪些東西是必需的，怎樣針對這些必需來作準備？而且，給傳教士們制定行動方針也應該基於自身豐富的經驗，不外出瞭解如何獲得？經驗是深思熟慮（這一美德）之主要因素。"[17]

此報告一方面指出沙勿略當時在亞洲各地活動曾經遭到其它教會的批評反對，同時也對沙勿略的活動



作出總結性的概括。尤其是法蘭西斯克·佩雷斯直接引用的與沙勿略對話的部分，可視為沙勿略對來自各方反對意見的一種反駁，更揭示出沙勿略早期日本傳教目的之所在：到各個地區巡視，親眼驗證當地諸多現狀，在親身經歷的基礎上確定將來傳教的方向。

在異教徒的國度，傳教士必須承擔兩項使命：調查研究當地現狀，及實施實地說教和洗禮。沙勿略作為開闢日本傳教的第一人，比後來的傳教者更為重視其使命的意義。與類似於在印度傳教那樣大規模追求入會信徒數位的做法相比，沙勿略更主張站在長遠、宏觀的立場，腳踏實地地作好傳教之基礎的實地調查，並以此為研究課題。由此可見，沙勿略早期的日本開教活動主要致力於為將來的傳教作組織上思想上的準備，這是與繼他之後赴日的傳教士根本不同之處，而且祇有瞭解其中的差異，才能準確地認識沙勿略早期日本活動之意義所在。

三、開設堺市商館的構想

沙勿略赴日，首先抵達的是鹿兒島。《方濟各·沙勿略通訊錄》：

> 於1549年8月聖母節（8月15日），將我們引到了我們嚮往已久的這一土地。因無法進入日本的其它港口，我們故往鹿兒島。這是聖教安東尼奧的家鄉。不管是不是他的親戚，眾人熱烈歡迎我們。[18]

鹿兒島領主島津貴久對外國客人的來訪表示熱烈歡迎，並且與沙勿略之間達成了“某種默契”，因為在這次會見後，沙勿略立即走上街頭，用他“最熟悉的習慣方式傳教”[19]。在鹿兒島，沙勿略在為日本傳教進行積極的語言準備。沙勿略最初設想傳教方針是“自上而下的傳教”。《日本教會史》載：

> 他計劃到達該地後，立即訪問日本國王和這一王國中眾多領主居住的京都的宮廷，從國王那裡獲得在日本全境向所有希望接受我主教義的日本人傳播教義的完整許可。[20]

故沙勿略抵達鹿兒島時，即要求領主為他提供船隻將其送往京都；不久又提出建議要開通日本-印度間的定期航道；在日本最繁榮的城市、全國金銀之集中地、其地理位置與擁有九萬餘人口的城市（京都）相鄰接的堺市建構堺市商館。

沙勿略提出設立商館的建議，當然是島津領主歡迎的事情。然而關於設立的地點問題，沙勿略是建議設在緊靠日本京畿地區的大阪或者堺市，而不是鹿兒島，這就導致了沙勿略與島津貴久關係的破裂，最終出現了鹿兒島最初的禁教事件。[21]

但沙勿略提出在靠近日本京畿地區的海港城市建立商館的計劃與設想，在日本早期傳教史上具有十分重要的意義。在日本建立葡萄牙商館以推進葡日之間的海外貿易，通過葡日間海外貿易的發展，進而推進天主教在日本的傳播，這應是沙勿略這一構想的重要意義所在。這正如葡萄牙經濟學家布林傑亞·拉烏（Virgínia Rau）在其論著中所稱：

> 商館體系在中世紀的歐洲被當作進行國與國之間商業往來的一種手段廣泛使用。（……）在葡萄牙，特別是以15世紀的佛蘭德爾商館（feitoria da Flandres）為代表的商館廣為人知。商館的主要機能為從事通商活動，同時兼進行收集情報、進行外交、軍事和文化等活動。在亞洲，還經常加入精神方面（比如天主教傳教）的活動。商館會長（feitor）都是由國王任命的深得信任、有身份的人士擔任，他們聽從國王的訓令、按照中央官廳的指令行動。商館的規模：交趾商館有商務官一人，部下六人；1501年運河商館有商務官一人，書記二人；1502年莫桑比克商館有商務官一名、其他人員十名。平時商館內沒有備置防身外用的武器裝備，故無力抗拒外來的襲擊。
>
> 身為官吏的商務官在嚴格的規定下執行商館的活動，有定期向中央官廳報告的義務。中央官廳匯集由各個商館發來的情報——商品名、數量、價格、市況、購入、販賣時期等等，再提供給各個商館。商務官經常跟任職地的商人接觸，

保持商品交易的絕對許可權，參與商品的購買和販賣。[22]

由此說明商館是連接中央官廳與海外各地商品流通的統一管道，同時可見沙勿略提案設立堺市商館的用心所在：商館不同於建立於某小島上的貿易據點，規模再小也是一國家機構，是一個可以駐紮商務官和若干人等的長期設施。沙勿略此提案更是以與埃斯塔特·達·印第安各地商館聯手協作為大前提，欲將日本放置於該勢力範圍內，他的想法与致力於擴大埃斯塔特·達·印第安政治、經濟勢力的印度總督、馬六甲長官，以及葡萄牙商人的利益不謀而合。

事實上，沙勿略提出此提案不僅有將日本圈入埃斯塔特·達·印第安勢力範圍之意圖，還包含將貿易所得利益積極用於傳教事業的設想。這點在他1549年寫給馬六甲長官希爾瓦的“沙勿略信函”中表露無遺：

如果閣下信任我，將閣下贈送之商品給予我——當地的管理者[23] seu feitor em estas partes da fazenda que mandar ，我可以作如下保證：我可以用以往馬六甲官員誰都不曾使用過的確切可行的方法，把一（利益）變成十。此方法就是將所有的商品送給該國土上的意慾成為信徒的貧困者。[24]

此信函充份表達了沙勿略慾親身擔任商品的“管理者”、將所得到的商品贈予願意加入天主教的當地住民，有利於傳教開展之良苦用心，從側面反映了身處日本早期開教艱難形勢中的沙勿略其現實主義的態度。

誠然，沙勿略作為傳教士的最終目的無疑是純粹地傳授教義，但為了更有效地達致此目的所採用的“聖俗一體”，客觀上將促進日本傳教事業的發展。正如沙勿略在1549年11月5日寫給安東尼奧·戈梅斯的信中所言：

傳教士們來日時，請務必帶上總督寫給日本國王的信函，以及若干商品和贈品。我以神的名義確信：如果日本國王皈依我們的信仰，將會給葡萄牙國王帶來鉅大的物質利益。因此，有必要在堺市建立商館。這個城市是一個很大的港口城市，聚集着很多富裕的商人，金銀比日本的任何地方都要豐富。[25]

在此信函中，沙勿略闡明日本國王改宗將給葡萄牙國帶來的利益，以及對設立堺市商館的期望。對於沙勿略來說，天主教的傳教與經濟利益的追求不但不對立，反而應該作為葡萄牙國家事業的一個重要環節來確定日本開教的地位，力圖在此利益的支持下有利地開展傳教活動。國家權力和教會若即若離的關係被視為在保教權之下進行海外傳教的天主教會之特點，沙勿略的日本早期開教也不例外。

最後的事實亦證明，由於葡萄牙商船進入府內日出港的貿易，府內的天主教事業獲得了迅速的發展；由於葡萄牙富商在平戶建立商館，而且在很長的時間內，平戶成為葡日商船貿易的唯一港口，平戶的天主教亦獲得相當的發展。其它如大村純忠領地的瀨浦橫港和福田港都是如此。這種用世俗利益來推動日本各地方的天主教傳播帶來的結果是利弊參半。因為，“在大多數的時候，地方大名對於傳教士的支持及其堅定程度，與世俗利益的獲取數量成正比。一旦要求未能滿足，他們便會立即實行禁教或極度迫害教徒。”[26] 但沙勿略提出這一構想對於天主教傳入日本的初期所起積極作用還是很大的。

沙勿略等人開拓性的傳教活動給後來者以極大影響：受到他們撰寫的關於日本和日本人的信函和報告的強烈震撼，許多西方傳教士懷有向日本人傳授天主教的目的，抱着遠大期望和理想，不顧重重艱辛和危險渡海來到日本。正如《日本キリスト教史》所記載：

天主教傳教士自沙勿略登上鹿兒島以後的七十餘年間，足跡踏遍日本幾乎所有的區域，例



如，京都、九州、四國的伊予和土佐，形成了遍及日本整個地域的規模。16世紀末期，關東、東北地方在禁教迫害的狂風暴雨之中，天主教勢力仍從東北一直擴大到蝦夷地松前。(27)

日本開教另一功臣：池端彌次郎

池端彌次郎是沙勿略早期傳教團的重要成員之一。在以往的研究中，他一直被視為沙勿略誤用"大日如來"的始作俑者，故他於當時鹿兒島傳教的作用遭到否定。通過對他親筆書翰的翻譯、整理，筆者認為有必要重新審視和評價彌次郎其人其事，不僅可弄清彌次郎在沙勿略傳教團所處的重要位置和積極作用，也可為沙勿略早期日本開教研究提供一個新的視野。

一、對池端彌次郎的評價

1549年8月15日聖母昇天節，從駛入日本西南部鹿兒島的一艘中國帆船上，下來三個身穿黑色服裝的外國人——聖方濟各·沙勿略、托雷斯（Cosme de Torres－西班牙神父）、費爾南德斯（Juan Fernandez－傳教士）。緊隨他們身後的是鹿兒島武士池端彌次郎，此人是日本第一位天主教徒，幾年前因殺人罪而避禍海外。陸若漢在其大作《日本教會史》中提到此人時作如此介紹——

> 在當地（馬六甲）民眾中有一名叫彌次郎的日本男人，這個名字被很多書籍誤寫"Angero"。他為表明自己已遁世出家、獻身於拯救生靈，傚傚當地人把頭髮、鬍鬚都剃掉，改名為安西（ANXEY），接受洗禮後又改名為保祿，從此被人們稱為"聖徒保祿"。是主派遣這個男人來令那個王國（日本）的人民逐漸相信我們的神聖教義。（……）這個彌次郎出生於位於日本最南端的薩摩國的首都鹿兒島。（……）這個男人在年輕的時候做過很多壞事，因為多行不義，彌次郎害怕自己會被打入他原信仰的宗教所宣揚的地獄，故受到良心譴責，希望自己最終能夠進入極樂世界。他抱着對極樂世界的憧憬，開始尋找贖罪和拯救自己的方法。(28)

1547年，彌次郎在馬六甲結識沙勿略，被送到印度果阿的聖保祿神學院接受宗教教育，並終於受洗入教，教名保祿。彌次郎的勤奮好學給沙勿略留下很深的印象，他曾頗為興奮地告訴果阿的天主教傳教士：

> 如果所有的日本人都如他（彌次郎）般是同樣好學的國民，那我認為，日本人將是新發現的各國人民中最高級的民族。保祿來聽我的聖教說教，用自己的語言記下所有的信仰條文。他一再來聖堂進行祈禱，向我提出無數的問題。他有着旺盛的求知慾，對任何問題都刨根問底。他進步神速，在很短的時間裡就達到對真理的認識。這給我留下了深刻的印象。(29)

從彌次郎那裡沙勿略初步獲得有關日本的資訊，激發起沙勿略對日本極大的興趣，甚至確信天主教信仰的傳播會在那個新近發現的島國取得成功，並終於促使沙勿略兩年後登上日本島、開始他的日本傳教生涯。當時彌次郎作為沙勿略的隨行翻譯一同到達日本。在日本史天主教研究史上，給予彌次郎的定位主調是：沙勿略進入日本的引導者、帶路人。海老澤博士在其"彌次郎考"中指出：

> 這位彌次郎的才華和信仰，以及他積極主張將福音傳至故土的熱情，事實上是導致沙勿略聖人啟程來日本的最大契機，這稱得上是彌次郎之最大功績。(30)

二、在果阿聖保祿神學院的學習經歷

1547年，沙勿略在視察印度、傳教香料群島之後回到馬六甲時，由葡萄牙商人介紹認識了潛逃在此地的日本青年彌次郎。沙勿略瞭解到去日本傳教極有希望，便決定將彌次郎送到印度的果阿接受宗



教教育。[31]在1548年1月20日由交趾發給羅馬耶穌會會士的信中，沙勿略解釋了此舉的目的：

> 這段時期獃在果阿的彌次郎葡語更加進步了。他見識了印度，同當地葡人交往，瞭解到我們的生活方式。這段期間，我傳授他教理知識，打算將《公教要理》全文和詳細記述吾主耶穌基督降臨故事的《信仰教條說明》一書翻譯成日文，因為彌次郎的日文寫得很好。[32]

由此函可見，沙勿略已經把彌次郎作為日本之行的要員之一在作精心準備——

首先，讓彌次郎見識和體驗果阿的葡人社會，及他們的生活情形——果阿是葡萄牙控制亞洲的中心地，當時被稱作"黃金的果阿"，日後再由親眼目睹果阿繁榮的彌次郎向日本人宣傳這一輝煌。

其次，是學習葡語——彌次郎遇到沙勿略時，已經能夠用葡語進行日常會話，作為傳教團的翻譯還有必要繼續提高葡語水準；再者，是天主教教理的學習——加深對宗教信仰的理解和認識，不僅是彌次郎本人之必需，更是適應將來傳教的需要。

第三，是教理書籍的翻譯——《公教要理》和《信仰教條說明》兩書均為傳教士去日本傳教的必備書籍。

最後，是提供有關日本情報——沙勿略等傳教士事先儲備、熟悉與日本相關的知識和材料，將有利於日本傳教計劃的制訂。

在如此精心安排下，彌次郎和其他兩名日本人，1548年3月到達果阿，進入聖保祿神學院，直至1549年4月隨赴日傳教團出發去日本前在該學院獃了一年多時間。其間的學習一直在學院院長蘭奇羅特·尼果拉沃（Nicolao Lancilloto）的悉心指導下進行。關於彌次郎的學習成果，蘭奇羅特的"日本情報"中是這樣記載的：

> 去年四月（應是三月）從那個島上（日本島）來了一位極富才華、聰敏能幹的青年人，他十分瞭解我們的信仰和生活，僅通過短時間的學習，便成為天主教徒。他和我們一起在果阿神學院（聖保祿神學院）讀書、用我們的方式學習寫文章，歸納信仰和誡條（十誡）的要點，翻譯成他本國（日本）的文字。他勤勉於祈禱和靜默，真誠地祈求耶穌基督的保佑。他的善良，用筆墨難以描述。在接受我們的教理問答時，他講述了關於他國家的習俗和宗教等諸多事情。[33]

由聖保祿神學院院長對彌次郎的一番評價，可知彌次郎通過一年多的學習已取得沙勿略所期望的成果：語言學習、教理教育、教理翻譯、日本情報的提供，也就是說，沙勿略把彌次郎作為日本傳教團的主要成員送往果阿培養的目的得以成功實現。

三、隨沙勿略傳教團登上鹿兒島

日本天文十八年（1549），沙勿略等人的帆船抵達薩摩的鹿兒島，同行的有兩名西班牙傳教士托雷斯和費爾南德斯、池端彌次郎及其弟約翰，以及僕人安東尼奧，一共六人。在此地，沙勿略受到領主島津貴久的盛情接待，並獲得傳教的許可。[34]沙勿略與當地的日本人廣泛接觸，他眼中的日本國民是傑出、優秀的，尊重武器、信賴武術，視名譽高於金錢的有着良好素質的人民，沙勿略通過書信將自己對日本人的印象向歐洲做了詳細的報告。沙勿略在鹿兒島召集群眾傳道之初，人們以為他宣講的天主教不過是佛教的一個派別，靜心聽講，從而獲得百餘名信徒。當人們明白真相——原來是排斥佛教的天主教後，引起佛教徒的強烈不滿，反抗情緒最終迫使島津貴久不得不禁止傳教。[35]沙勿略在鹿兒島傳教前後不滿一年，值得關注的是這一年中彌次郎到底協助沙勿略具體做了哪些工作？我們從幾份史料中可以窺見一二。沙勿略1549年11月5日由鹿兒島發給果阿耶穌會士的信中這樣說道：

> 這塊土地上的公爵貴久很高興他（彌次郎）的到來，給予他很高的榮譽。而且，向他諮詢葡萄牙人的生活習慣、勢力範圍等各種各樣的事情，保祿（彌次郎教名）很詳細地給予介紹，令公爵十分滿意。[36]



彌次郎因為通曉葡萄牙人和果阿社會的各種重要情況，故受到當地人的尊重，很自然成為領主島津貴久和沙勿略傳教團的中間聯絡人，為沙勿略傳教作嚮導。在同一封信函中，沙勿略稱：

> 聖米格爾日（9月29日），我們和這塊土地上的公爵進行了談話，他對我們非常熱情，說是要把寫有天主教教誨的書籍珍貴地保存。還說，如果耶穌基督教果真是一種聖教，那麼惡魔該倒楣了。(37)

這是對沙勿略和島津貴久一次見面情形的描述，坼中並未明確指出當時擔任翻譯的為何人，但除了彌次郎之外無人可以勝任。此外，彌次郎還陪同沙勿略拜訪島津氏的菩提寺福昌寺、同東堂仁室對話。葡萄牙傳教士陸若漢通辭記下了當時他們在該寺山門說教的情形：

> 福者傳教士打開已經翻譯成日文，用我們的文字（羅馬字）書寫的信仰玄義書籍，高聲地朗讀其中的信條，翻譯保祿在一旁向聽眾作着說明。(38)

沙勿略在1549年11月5日的信中還寫道：

> 今冬，我們打算稍微詳細地將《信仰教條說明》*declaración sobre los articulos de la fe* 製作成日文版印刷出來。(……)我們親愛的保祿忠實地將這些拯救靈魂所必需的書稿翻譯成日文。(39)

在1552年1月29日從交趾發給歐洲耶穌會會士的信中，沙勿略也寫道：

> 在保祿故鄉那年，我們（……）從事了一項重要的工作：將記載着神主教誨的許多資料翻譯成日文。(40)

後來成為南蠻翻譯的費爾南德斯也參與了這項複雜且艱難的翻譯工作，由於他的日文水準有限，主要翻譯大部分仍由彌次郎承擔。1549年發給的信中還有這樣的記載：

> 我們友好的同事保祿，夜以繼日地熱心向他周圍的親人、熟人說教，他的母親、妻子、親屬和許多朋友都皈依了天主教，此時的他已經是一名天主教信徒。(41)

在1552年1月29日從交趾發出的信中，沙勿略也稱：

> （他）在這裡向自己的親朋好友做過多場說教，歸化了大約百名天主教徒。(42)

從以上兩封書信的內容可以看到一個事實：彌次郎代替不懂日語的沙勿略實際作了很多的傳教工作。在1552年從交趾發出的信中還有一段話，沙勿略是這樣敘述的：

> 為了讓本地出生、十分善良的天主教徒保祿教授教理、引導皈依，將（他）留在了這些天主教徒們的身邊。(43)

彌次郎向新皈依的天主教教徒宣講教理是早已制訂的計劃，他所進行的教理教育在沙勿略離開鹿兒島之前，就已經在向異教徒說教時同行進行。沙勿略1549年11月5日的信中還有關於彌次郎編寫教理書的描寫，他稱：

> 這位婦人（貴久的母親）請求為她寫一些天主教信徒信仰的東西（教理），為此，保祿忙碌數日終於作成，將有關我們信仰的很多事情用國語（日語）寫了下來。(44)

綜上所述，彌次郎隨沙勿略傳教團進入日本鹿兒島早期傳教所作的貢獻不小，一年間從事的工作涉及諸多方面，列表歸納如下：

池端彌次郎鹿兒島活動內容（1549-1550）

序號	活動內容	相關對象	史料出處	史料時間
1	中間聯絡人、嚮導	沙勿略、島津貴久	由鹿兒島致果阿耶穌會士函	1549
2	口語翻譯	沙勿略、島津貴久 鹿兒島的異教徒	1）由鹿兒島致果阿耶穌會士函 2）《日本教會史》	1549, 1970
3	文字翻譯	天主教教理書	1）由鹿兒島致果阿耶穌會士函 2）從交趾致歐洲耶穌會士函	1549, 1552
4	說　教	鹿兒島的異教徒	1）由鹿兒島致果阿耶穌會士函 2）從交趾致歐洲耶穌會士函	1549, 1552
5	教理教育	新皈依的天主教徒	從交趾致歐洲耶穌會士函	1552
6	編輯教理書	島津貴久之母	由鹿兒島致果阿耶穌會士函	1549

從上表中所列幾項工作的性質來看，可分為與語言有關的翻譯工作和與天主教相關的傳教工作。彌次郎作為沙勿略傳教團的一個成員，給人們的印象是隨行翻譯，主要擔任沙勿略的口舌之重任，故他在鹿兒島為早期傳教所做的種種努力被以往的研究所忽視。然傳教團到達鹿兒島時正值室町後期的戰國年代，沙勿略的到來雖然受到鹿兒島領主島津貴久的熱烈歡迎，但最初的傳教活動並不十分順利。對此，《日本教會史》中有一段詳細的描述：

（……）鎮上有個被稱為福昌寺的宏偉寺院，它屬於禪宗宗派的僧侶所有。寺院面前是廣場，廣場邊有一座山門，與圍繞着寺院的圍牆相連，還有登上寺院的石頭臺級。神父來到寺院，為了使大家看到他的形象，聽到他的聲音，他位於石級的最高一層。神父眼望天空，為驅趕惡魔、不使它們妨礙聖言的效用，神父對自己和聽眾劃了十字。神父打開（羅馬文字）書寫的有關信仰玄義的書，高聲朗讀記寫於其中的玄義。書中的內容已經得到翻譯，通辭（翻譯）彌次郎在向聽眾作着說明。

（……）由於日本人與生俱來的傲慢心理，說教者的教理、風度、服裝、容貌、奇特的動作，以及用他們從未聽到過的語言讀書時的奇怪發音，使他們產生輕蔑和揶揄的心情。有人大笑。有人說“我不懂這夥人說些甚麼”。也有人嘲笑、辱罵神父說的話語：“這個家伙說的真是些糊塗的昏話。”甚至還有人質問彌次郎：“這個男人神經正常嗎？他不是在胡說八道吧？”(45)

在最初的傳教活動中，彌次郎的作用是顯而易見的。他是沙勿略鹿兒島傳教最為重要的助手，他不僅為沙勿略的街頭說教充當翻譯，還協助沙勿略編寫最初的日語教義，將教義中至關重要的條文譯成日文，儘管按當時他的翻譯水準自然會有不少錯誤。但沒有彌次郎的幫助，沙勿略在日本傳教必然寸步難行困於實施。彌次郎還將他的親戚朋友介紹入教，在短時間裡，鹿兒島的天主教徒就發展到百餘人之多。因此，依據史實重新認識彌次郎其人在沙勿略傳教團中的重要性顯得尤為必要。

葡萄牙商人在日本開教中的作用

從1543年葡人初到日本，到1549年沙勿略來日這段時間，不少葡人先後到達這個島國，他們大都是貿易商人。這些人逗留日本期間，其有意無意的言行舉止已將基督教文化帶進了日本社會。對此，傳教士陸若漢通辭（João Rodrigues Tçuzu）在《日本教會史》中記述道：

葡萄牙人在日本開始貿易以來的五、六年間，通過同日本人的接觸，傳授給該國人有關吾



主宙斯國之知識若干，多少讓他們瞭解到還有與日本人信奉的宗派不同的教宗，人們來世可以因此教宗得到拯救。(46)

陸若漢明確指出在沙勿略日本開教之前葡萄牙商人所發揮的顯而易見的作用。此外，日本史學家岡田章雄在《天主教・伴天連——傳教和信仰》中也提到沙勿略之前日本天主教影響一事：

1542年，葡萄牙人最初到達種子島，自此，九州地區各港口年年均有葡國之商船駛入。可以想象居住當地的人們在沙勿略到來之前，便已經由來港的船員聽聞天主教這一信仰，以及隨之負載的文化。(47)

儘管早有17世紀傳教士陸若漢通辭的記述，近代有岡田章雄所指出，然而國內外學術界將葡萄牙商人活動與沙勿略早期日本開教相關聯的研究成果仍然罕見。究其原因，可能是由葡商自身形象所致。提起葡萄牙商人，正如門德斯・平托（Mendes Pinto）《遠遊記》中描繪的那樣：都是貪圖暴利唯利是圖之輩。有此根深蒂固的印象，則很難將葡商人以牟利為主的貿易活動與傳教士神聖的開教混為一談，故論述二者之間關係的研究一直處於被忽視的狀態。但通過對沙勿略、彌次郎信函日譯文的整理調查，發現正如陸若漢、岡田章雄指出的那樣，我們有必要弄清楚日本初期開教同早期渡海赴日的葡萄牙商人之間的關係。葡商同沙勿略的早期開教究竟是否有直接或間接的關聯？他們的貿易活動是否為日本天主教的傳播做出過貢獻？

一、日本九州一帶活動的葡萄牙商人

1543年以後，葡萄牙商人主要渡海至日本的南九州，其中也有往豐後地區活動者。豐後領主大友宗麟1578年接受洗禮前曾以回憶錄的形式描述自己同天主教的關係。(48)回憶錄中提到兩位葡商若爾傑・德・法利阿（Jorge de Faria）和迪奧果・瓦斯・德・阿拉甘（Diogo Vaz de Aragão），這兩人在當時同期來航日本的葡萄牙人中很明顯佔領導者的地位。据弗洛伊斯同一信函稱，大友宗麟十六歲時（1545）便有六、七名葡萄牙人乘坐中國帆船進入日本府內附近的港口，這些人當中有一個名叫若爾傑・德・法利阿的富商是他們的頭兒。格奧爾克・希爾罕馬神父推測，此法利阿就是1577年6月6日由臼杵發往羅馬伊魯曼之弗洛伊斯信函中提到的葡人。(49)該信函中關於法利阿有這樣一段記錄：

（……）由支那渡船往來日本的初期，我（宗麟）所在地有一名葡人曾滯留三年，此人為被槍砲擊傷之吾弟—山口王（晴英）治療傷口。我經常向他打聽葡萄牙、印度的國情和形勢，特別詳細地瞭解宗教信徒們的教規、生活狀況，此葡人所言是否果真事實？我未向他坦言內心的疑惑，專程於二十六年前將自己異教徒的家臣送去印度考察。(50)此家臣回來詳述其在異國的親身經歷，由此我終於成為天主教徒（洗禮名是洛倫索・佩雷拉）。我此舉不僅因為家臣親眼目睹的事實，也有先前那位葡人對我產生的影響。(51)

據此線索，自1545年的三年間，葡萄牙商人若爾傑・德・法利阿就滯留日本，宗麟同法利阿之間有關於葡萄牙受印度統治等政治、軍事方面，以及宗教信徒生活、教規方面的話題討論。有一點值得關注，宗麟何故對葡萄牙人宗教信仰格外關心，對此，1578年弗洛伊斯的信函中稱：

當地來了位名叫迪奧果・瓦斯的葡人，他在此地滯留五年，已通曉日本話。此人經常早晚捧着一本書，或是念珠做禱告。我（宗麟）詢問他是否在向日本的“神”、“仏”做祈禱，他笑稱自己衹崇拜天地之創造者、拯救這個世界的“主”。我對此事很在意，總是放在心上：此人不過一世俗商人，連貿易之事尚要做禱告，祈禱商事的順利，毋庸置疑，他所崇敬的宙斯是極為重要的，這是一種很有價值的玄義。從此後若干年，我一直為帕德雷・巴爾塔扎爾・卡果（Baltasar Gago）和他的伊魯曼居住府內盡力。(52)



一般認為，迪奧果．瓦斯到達豐後，及其前後活動時間，應該在先期赴日的法利阿之後，即帕德雷．卡果來日（1552）前的1547，或者1548年，此後五年間踯在豐後，直至1552年，或1553年。但從1552年瓦斯在中國上川島照顧沙勿略這一史實可推知：瓦斯滯留豐後應在1547-1552年間。沙勿略早期在日本開教的1549-1551年，瓦斯已在豐後，並在此地幸遇沙勿略。之後的1552年他悉心照顧身患重病的沙勿略，並提供小屋給聖人居住。[53] 1556年，瓦斯前往平戶，1568年再度登上豐後，並將宗麟寫給主教卡爾內伊洛的書信帶往澳門，由此可見，瓦斯這位日本通是活躍在16世紀中葉東亞的葡萄牙商人中的重要一員。這位商人瓦斯早晚於一定的時間手捧聖書或念珠作禱告，不過是作為天主教信徒習以為常的一種必要儀式，並未帶有其它目的。目睹一位普通葡萄牙商人在日本虔誠祈禱之情形，卻讓當地領主宗麟大為感動，從此對瓦斯的信仰和他所崇拜的對象產生極大的興趣。宗麟之外，當時受滯日葡商日常信仰行為影響並因此對葡人宗教信仰產生興趣的日本人肯定不在少數。

1549年5月下旬，沙勿略赴日本傳教團一行人到達馬六甲，葡萄牙商人寫給沙勿略的信函正巧送達，信中報告了葡萄牙人因不同的信仰行為給日本社會帶來的影響。在1549年6月22日由馬六甲發往羅馬耶穌會士的信函中，沙勿略是這樣記述的：

> （葡商）給我的信中進一步稱，有幾名葡萄牙商人一到達日本某地，該地領主即命令他們住進無名氏房屋。因為，當地人說那裡住着惡人，故沒人敢去居住。住進荒蕪小屋的葡萄牙人時常會感覺有人在拉扯他們的衣服，仔細尋找又不見作亂者的蹤影，好生奇怪。某夜，一個葡商的隨從產生幻覺，便開始尖叫。葡萄牙人以為發生異常事件，紛紛拿起武器圍攻過來。當詢問尖叫的原因，才得知是由於幻覺引起。於是，葡人在住房周圍豎立起十字架。事後，當地的居民也追問那夜晚尖叫是因為何故，葡人回答是隨從受驚嚇所致。領主更加確信那些房屋裡有惡魔作怪，並稱驅逐惡魔的方法似乎除了十字架別無它法。自葡萄牙人在屋內外豎立十字架開始，居民便如此傚倣，很快當地各處都出現十字架。[54]

史料所顯示的日本"某地方"究竟為何處，無法考證，但肯定是日本九州某一個地區。

僅從此現象，便可知在傳教士正式傳播天主教之前，葡萄牙人宗教信仰已經走進日本普通民眾的生活。意義不同的是，上面所提大友宗麟抱着對探究葡人信仰本質為何物的關心，是一種理性、知識的態度。與此相反，看到葡萄牙商人為驅除邪惡豎起十字架，日本人也模倣豎立，表現出一般民眾企圖借助異教神靈威力驅逐當地惡魔的極具現實利益的態度。類似這般為謀求實際效果，從世俗利益的動機出發來關心外國宗教信仰——天主教的日本人應該為數不少。

二、協助彌次郎逃跑的葡萄牙商船

1546年，有三艘葡萄牙商船駛入薩摩，船主分別是阿爾瓦羅．瓦斯（Álvaro Vaz）、費爾南德（Fernando）、洛倫索．伯特遼（Lourenço Botelho）。《彌次郎書函》特別提及前兩艘商船，當時因犯殺人罪遭官兵追捕的彌次郎正躲藏在寺廟中。彌次郎在信函中這樣記述：

> 當時，有一艘前來貿易的葡人船隻停泊此地，這些人中有一人叫阿爾瓦羅．瓦斯，我以前就認識他。他瞭解到我犯的事情，問我是否有去馬六甲的打算？我回答說正想如此。他說馬上給正準備出發的、在同一海岸另一個港口的費爾南德紳士寫信拜託此事。[55]

此函首先提到前來謀求救助的彌次郎和阿爾瓦羅．瓦斯是舊相識關係，說明兩人的相遇並非偶爾，應為彌次朗的特意前往。如前小節所述，滯日葡人飲食起居習慣，以及他們的宗教信仰無形中讓日本人受到感化。或許彌次郎也是通過阿爾瓦羅．瓦斯的日常行為和信仰活動，相信他基於天主教的仁慈可



能會幫助自己脫離險境，故前往求助。結果正如彌次郎所預見的那樣，瓦斯向彌次郎伸出援手並未想到將來可能發生的事情，僅僅出於一種人道主義的考慮——解救彌次郎於官兵追捕的緊急狀況中。

據《彌次郎書函》記載，匆匆逃往馬六甲的彌次郎沒有搭乘瓦斯寫信拜託的菲爾南德商船，卻錯上了若爾傑·阿爾瓦雷斯（Jorge Álvares）的商船前往馬六甲。到達目的地，正巧阿爾瓦雷斯極力勸告彌次郎會見的沙勿略不在此地，準備折返日本的彌次郎途徑中國港口澳門時，不期與瓦斯和彌次郎再度相會。《彌次郎信函》對他們的重逢如此記述：

> 返回支那時，與我在國內認識、勸我來馬六甲的阿爾瓦羅·瓦斯相遇了。他為我的返回、為老天讓我們在此地相遇感到吃驚。當時他正在駛往馬六甲的船上，便勸我一起回去。另一位叫做洛倫索·伯特遼的也同樣勸我。這些有身份的人說，如果我返回馬六甲，便可以見到傳教士聖人弗朗西斯克·沙勿略，從此可以去果阿的聖保祿學院學習（天主教）信仰，有朝一日，可能伴隨傳教士返回日本。我覺得他們說的極是，便興冲冲地隨他們開始了這次航海。[56]

此次瓦斯和彌次郎二人的再度相逢，對改變彌次郎的人生有着三層重大意義：1)返回馬六甲，得以見到盼望已久的沙勿略；2）進入果阿聖保祿學院，學習天主教信仰；3）1549 年隨沙勿略傳教團返回日本。[57]

從來的研究一直認為彌次郎的果阿之行，以及進入果阿聖保祿學院學習天主教教理是出自於立志日本傳教之沙勿略的主意。事實說明，在沙勿略之前，葡萄牙商人阿爾瓦羅·瓦斯、洛倫索·伯特遼等人已經有了這些考慮，不過是在沙勿略的幫助下實現了這些夢想。據史料，我們可以做出這樣的推測：當瓦斯再度遇到彌次郎、親自帶他去馬六甲時，已不再僅僅出於解救他個人出險境的目的，可能已考慮到將來讓日本人改變宗教信仰等問題。最有力的證據是聖保祿學院是所專門為培養當地青年成為天主教傳教人員所創建的學校，如能進入該校學習，彌次郎必定會成為將來日本正式傳教之很好的向導。

三、若爾傑·阿爾瓦雷斯對沙勿略的影響

在沙勿略日本開教中貢獻最大的葡萄牙商人當屬若爾傑·阿爾瓦雷斯（Jorge Álvares）。正如彌次郎在其書函中所稱：“若爾傑·阿爾瓦雷斯陪伴我前往馬六甲，給予熱情款待，進而把我托付給傳教士弗朗西斯科（沙勿略）。”[58] 阿爾瓦雷斯為彌次郎與沙勿略的會面起到重要的引路作用，彌、沙二人的會面成為日本天主教歷史上具有劃時代意義的、被稱作“輝煌第一頁”的事件。[59] 從此，沙勿略通過彌次郎等三名日本人，對尚未涉足的日本，以及住在島上的日本人開始產生極大興趣。1549 年 7 月，沙勿略終於由彌次郎領路，來到其故鄉鹿兒島，至此打開天主教傳教的通道。值得關注的是，阿爾瓦雷斯為沙勿略引薦彌次郎的意圖何在？

據史料分析，葡商的意圖首先是出於崇敬。若爾傑·阿爾瓦雷斯十分崇拜沙勿略，他聽說過許多有關聖人執着於向異教徒宣傳天主教、經常四處尋訪合適傳教地區的傳說。阿爾瓦雷斯 1546 年滯留日本期間，發現日本人是一個極具理性的民族，若向日本人傳教有望成功。阿爾瓦雷斯欲將自己的見聞和想法轉達沙勿略，力勸傳教士來日本傳教。恰逢此時，企圖逃避殺人罪責的彌次郎前來求助。在前往馬六甲的航海途中，阿爾瓦雷斯逐漸瞭解到彌次郎其人的才能、人品，以及葡語能力，於是他得出結論：彌次郎是勸說沙勿略赴日本傳教的最合適人選。第二層因素出於貿易的需要。阿爾瓦雷斯身為葡萄牙商人，日本若被皈化，隨着傳教士的進入成為天主信徒者日益增多，對其所經營之貿易活動肯定有利。這種出自商人本能的利益打算不可不視為一個重要原因。第三個原因應該是出自於天主教徒的使命感——讓異教徒改教、拯救他們的靈魂，這一天主教徒的良心和使命感也可能是一個很大因素。若僅為貿易上牟利，阿爾瓦雷斯不可能置自身危險於不顧，幫助彌次郎脫離險境，且出資、獻策，將彌次郎辛苦地送到馬六甲、果阿；且在引薦

之前，阿爾瓦雷斯已在積極做相關準備，如彌次郎所稱：

> 他（若爾傑．阿爾瓦雷斯）給我講述傳教士沙勿略的生平和業績，我內心產生一種務必見到傳教士的強烈願望。(60)

阿爾瓦雷斯在亞洲各地宣講沙勿略的故事，傳播聖人的美名。他的熱心宣傳令彌次郎愈發迫切期望見到傳說中的傳教士，在彌次郎的信函中，他繼續描述道：

> 這個若爾傑．阿爾瓦雷斯在航海途中，一路向我講述天主教徒是怎麼回事，多少激起我欲接受洗禮的心情，而且，這種念頭越來越強烈。(61)

航海途中，阿爾瓦雷斯還向彌次郎解說天主教教理的初步原理。彌次郎通過他的啟蒙教育，逐漸產生這種想法：如果見到天主教宗教的代表者沙勿略，便可以被赦免曾經犯下的罪行，重新求得心靈的平靜。如此可見，阿爾瓦雷斯成功地完成了對彌次郎的初期教化工作。

當另一葡商阿爾瓦羅．瓦斯在澳門港重逢欲返回日本的彌次郎時，已明顯感到他發生的變化，推測是阿爾瓦雷斯施加影響所致。瓦斯繼阿爾瓦雷斯之後，更加積極幫助、鼓勵彌次郎達成心願。沙勿略信函中有這麼一段記述：

> 從日本回來的所有葡萄牙商人均向我進言，如果我去日本，會感到日本人是理性而具有想象力的，比起印度的異教徒，他們更能為吾主做出奉獻。(62)

由此可見，促進日本開教是從日本歸來之葡萄牙商人的共同心願，他們如同一條連環的鎖鏈，自覺地相繼加入到幫助彌次郎會見沙勿略的前期準備過程中。沙勿略在信中繼續稱：

> 他們（葡萄牙商人）認為，如果在那個島上（日本島）推廣我們的信仰，日本人會表現出印度異教徒身上從未有過的旺盛的求知慾，會比在印度任何區域都要獲得豐碩的成果。(63)

阿爾瓦雷斯等對日本人的高度評價深深打動沙勿略，以至聖人後來見到彌次郎也發出類似的感慨："如果日本人都如彌次郎這般富有知識，那麼在新發現的各個地區，日本人是最具有豐富知識的民族。"(64) 此時的沙勿略"在內心"已經決定他"自己或者耶穌會的其他傳教士，兩年之內將赴日本"(65) 傳教。

阿爾瓦雷斯不僅極力闡明日本開教的可能性，還應沙勿略要求，執筆撰寫"日本情報"。對此，沙勿略信函中亦有記載，稱：

> 我拜託他（阿爾瓦雷斯）將（日本）當地、居民的情況、所見所聞到的各種情形做成報告，他寫了詳細的報告書給我。(66)

這份"日本情報"不僅成為沙勿略瞭解日本的最初資料來源，也為在印度和歐洲傳教的相關人員提供了一份取得印度總督和殖民地高官們理解和支持的有份量的第一手材料。在為日本開教的準備工作中，阿爾瓦雷斯最後一項任務是親自送彌次郎去果阿。對此，沙勿略在信中這樣寫道：

> 我本來是很高興這個日本人乘坐我來時的船舶，但他同欲前往印度的其他葡萄牙人是朋友，曾經接受過他們的幫助和友情，他若不與之同行似乎不妥。(67)

對此事，《彌次郎信函》是這樣記錄的：

> 那時，傳教士（沙勿略）吩咐我，同欲前往果阿的若爾傑．阿爾瓦雷斯一起為聖保祿神學院。(68)



由上述信函可知，彌次郎同葡萄牙商人前往聖保祿神學院並非沙勿略的初衷，然他最終作出以尊重彌次郎和葡商之間友誼為前提的決定。這個小插曲更加說明在日本開教事業中葡萄牙商人所起到的不可忽視的作用，以及沙勿略對他們的功勞予以的充份肯定。

總結上述史料調查，清晰可見在沙勿略1543-1549年早期日本傳教過程中，若爾傑·德·法利阿、迪奧果·瓦斯·德·阿拉甘、阿爾瓦羅、瓦斯、費爾南德、洛倫索·伯特遼、若爾傑·阿爾瓦雷斯等六名葡萄牙商人參加其中，發揮着直接和間接的作用。其中阿爾瓦羅·瓦斯、若爾傑·阿爾瓦雷斯兩人對沙彌的影響最大，直接促成日本傳教史上的“最具意義的見面”。須闡明的是，葡商們抱有期望日本開教這一共同的目標，並非事先統一的思想，可視為是一種不約而同的集體團隊主義之信念。另外應該指出的是，以往的研究一直視日本早期開教源為馬六甲沙彌兩人“歷史性的會見”，筆者認為對促成這次見面的葡萄牙商人所作出的種種努力、建立的功績不能抹煞，有重新評價和認識的必要。

沙勿略前往中國傳教的構想

聖方濟各·沙勿略啟程赴亞洲是受耶穌會派遣，時年三十五歲。他1542年5月到達果阿開始天主教近代在東方傳教的拓荒工作，足跡遍及印度、馬來半島和新幾內亞等地。沙勿略致力於教育年輕人與奴隸，培訓印度人用當地語言宣揚教義，他每皈化一區，便委託其他會士接續其傳教工作，自己則前往新的地方開教。1549年，沙勿略帶着兩名耶穌會士、一名翻譯、兩名僕人毅然轉往日本發展，在短短的兩年停留期間，雖領洗了千名教徒，卻深深體會作為遠東各國文化中心的中國，對天主教在東方弘教工作的重要性。他曾致書在歐洲的同道曰：

> 如謀發展吾主耶穌基督的真教，中國是最有效的基地。一旦中國人信奉真教，必能使日本唾棄現行所有各教學說和派別。[69]

雖然沙勿略抱定進入中國的決心，但因當時明朝政府正施行海禁，故不顧其多方努力，始終事與願違，並在1552年12月卒於廣東外海的上川島。[70]該島距離他殷盼開教的中國大陸僅約十公里之遙。沙勿略的去世引發了天主教會對入華開教的重視，在此後的三十年間，耶穌會、方濟會、奧斯定會和道明會均相繼派出會士，但都無法在中國立足，直到萬曆八年（1580），傳教士才稍稍打開僵局。

以往有關沙勿略的研究，一直把日本開教作為一個獨立的課題，其中提及沙勿略中國傳教思想的祇有格奧爾克·希爾罕馬神父的《法蘭西斯克·沙勿略中國傳教計劃的起源》[71]，他着重對1545年以來的“中國情報”作了編年體式的介紹，特別談及1551年上川島上沙勿略立下的決心，但對此前沙勿略對中國的關心、傳教的意圖未曾涉及。而弄清沙勿略作為未來展望所抱有的前往中國傳教之構想，應該有助於天主教遠東傳教的研究。

一、中國傳教思想的形成

歐洲中世紀（13-14世紀）以方濟各會為中心開始向蒙古帝國傳播天主教，像馬可·波羅一樣往來於歐洲和亞洲的商人也置身其中。這些人撰寫的日記、見聞錄不斷向西方人描述東方的富饒，無疑對那些嚮往財富的西方人充滿了誘惑，對這些傳說中的財富蠢蠢欲動的人們開始投身與探索這些財富之中。眾所周知，其中馬可·波羅《東方見聞錄》對當時歐洲社會尤具很大的影響力。該書1502年在里斯本被翻譯成葡萄牙文，以“馬可·波羅書”[72]一名出版發行，在西方世界中流傳甚廣。沙勿略在來印度之前便閱讀過這本當時流行很廣的書籍，從中多少瞭解了東方。當時在歐洲，來自亞洲的資訊為數還不多。

1542年以後，沙勿略在印度半島傳教。那裡居住着中國人，往來中國的葡萄牙商人也不少，應該有獲得中國情報的機會。然據史料記載，沙勿略最初獲得的中國情報是在他1545年拜訪使徒托馬斯墓地時聽聞的。1546年5月10日，他寫給歐洲耶穌會會士的信函中是這樣記述的：

很多人這麼傳說：使徒托馬斯去過中國，皈化了眾多天主教徒。天主教教會在葡萄牙人佔領印度之前，便派遣神父前往當地教育聖托馬斯和其弟子皈依的天主教信徒、實施洗禮等。我從這些神父中的一員馬爾．亞果布那裡聽說：葡萄牙人佔領印度，是他（亞果布）從故國到達印度之後的事情，而且，從已居住此地的神父處聽說過聖托馬斯去中國、皈化天主教徒的傳說。(73)

後來的相關研究對沙勿略何時對中國傳教產生興趣沒有定論。然而從以上史實可以作出這樣的推測：赫赫有名的《馬可．波羅書》，尤其是後來聽聞的托馬斯傳教故事，讓沙勿略逐漸有了前往中國傳教的夢想。證據之一是人們從沙勿略逝世的隨身遺物中發現聖托馬斯的聖骨，僅此發現即足以說明托馬斯的影響與沙勿略傳教思想的形成不無關係。

二、在日本的親身體驗

沙勿略1549年8月至1551年2月在日本傳教，足跡遍及鹿兒島、平戶、京都、山口和豐後，兩年三個月的日本生活經歷，更加深了他對中國的認識，他來日本之前就對中國這塊神秘的土地有着極大的興趣。關於中國對日本社會的影響，沙勿略在1552年1月29日由交趾發給歐洲耶穌會士的信函中這樣記述道：

所有的人（日本人）聽說這件事（創造萬物的主的存在）都十分吃驚。因為他們崇拜的聖人教誨中沒有關於這個創造主的述說，故他們認為萬物之中不可能存在有唯一的創造主。而且，如果世界的萬物都有一個開始的話，那麼，作為日本人宗教信仰源頭的中國人應該知道吧？日本人確認中國人不僅知道來世，也通曉國家的統治。(74)

日本社會把中國的文物作為一種權威，其國民導向基於對中國的崇拜。沙勿略親身感受，認識逐漸深化，這是他赴日後得到的最大收穫之一。臨行前，沙勿略從阿爾瓦雷斯和彌次郎提供的中國情報中，多少瞭解一些有關中國同日本間的關係，通過兩年多日本實地生活，他真切地感受到中國這個文明古國對整個日本社會的巨大影響力非同一般。談及中國人的能力，沙勿略也有所體驗，在同一封信函中他如此稱曰：

根據迄今在日本和其它地方的所見所聞，中國人極具才華、聰明睿智，在日本人之上，且非常有教養。(75)

比起以前獲得的“中國情報”，日本生活的經歷更讓沙勿略認識中國文化之偉大、中國社會之重要。深受儒學影響、漢唐遺風猶存的日本人曾質問他：

如果你們的宗教是真理，為甚麼作為一切智慧之源的中國人沒聽到它呢？(76)

這個難以回答的問題使沙勿略萌發一個念頭：先以天主教歸化中國人，進而影響整個儒家文化圈，並斷言“若在中國天主教得以傳播，日本人則將對現在信仰的諸多宗教產生動搖”，中國人的皈依會從側面有力支持日本的傳教事業。

三、決意離日進入中國傳教

1551年11月中旬，沙勿略離開豐後前往果阿。對此離日行為，他自己陳述理由大致有三：

要會面在印度的同事，以得到內心的平靜安閒；帶來合適日本的耶穌會傳教士；從印度帶來日本傳教中之若干不足的物質。(77)

的確，沙勿略認為補充新的傳教團，以及必要的物質來日本是當時比較迫切需要解決的問題。12月上旬，沙勿略乘坐的船停泊在中國上川島，在此地，遇上舊相識葡萄牙商人迪奧果．佩雷伊拉（Diogo Pereira），從佩雷伊拉處得知葡人被囚禁於中國內地一事，並讀到其中一囚犯伽斯帕爾．洛佩斯的獄中書信，洛佩斯等人是在中國沿海被官兵捕捉、投入監獄的。後來的研究認為，是洛佩斯的書信改變了沙勿略再次赴日的計劃，沙勿略信函中並

無對此事的記載。我們可以從當時正在馬六甲的耶穌會會士法蘭西斯克·佩雷斯1555年1月21日由交趾發往羅耀拉的信件中略知此事件的過程：

> 1551年，（沙勿略）由日本歸來，經過中國各港口時，從被關押在中國的數名葡萄牙人的信函中瞭解到：若葡萄牙國王向廣東派遣使者、建立中葡間的友好往來關係，可以由此鋪平吾主耶穌·天主教之教法在中國傳播的道路，打開一條暢通的入口……[78]

被囚禁在中國的洛佩斯等人為自身得到求助，提出這個請葡萄牙國王向中國皇帝派遣使者的方案。然此時的沙勿略決定利用這個機會，希望得到許可：與派遣使者同行一方面解救葡萄牙人，同時展開天主教傳教工作。葡商佩雷伊拉亦十分讚成派遣使者及由沙勿略同行的主張，並出資援助，以保證順利進入中國的經費，沙勿略更堅定了前往中國的決心。

如前所述，沙勿略離開日本時，原本將重訪日本作為他的首要任務，但此計劃因故改為進入中國。他將日本開教取得的初期成果、尚未實施的京都傳教、日本視察等遺留工作全部託付給耶穌會同事。比起已經熟悉的日本，沙勿略更嚮往那個陌生、充滿神秘的中國，他開始邁出實施中國傳教計劃的第一步。首先，沙勿略向歐洲耶穌會士發去詳細的“中國情報”，主要有以下內容：

> 1）中國國土位置處於日本的附近。
>
> 2）日本人的各種宗派由此傳來。
>
> 3）中國是個地大物博、平和祥寧的國度。
>
> 4）據此地的葡萄牙人報告：中國人重視正義，比天主教教界的任何地方都適合正義之地。
>
> 5）中國人比以往見到日本人、其他人更具有才華，聰明睿智，在日本人之上，非常有教養。
>
> 6）中國物質極大豐富。大城市中居住很多居民，房屋由石塊建造，工藝精細。
>
> 7）據所有人稱，該國的生絲產量非常豐富。
>
> 8）該國信仰各種各樣宗教的人很多。
>
> 9）1552年我決意前往中國，因為那是一塊可能將我主耶穌信仰加以擴展的國土。
>
> 10）如果中國人接受了天主教教義，日本人也會由此對目前的諸種宗教產生動搖。
>
> 11）從中國的主要城市寧波到日本的海路僅僅80海里。[79]

嘉靖三十一年（1552），這位享有宗教欽使特權的傳教士登上廣東沿海的一個名叫上川的小島。上川島在當時是葡萄牙商人對日貿易的中轉站。在葡商的幫助下，沙勿略在上川島建起了一座草棚教堂開始傳教，但他始終考慮的一個問題就是如何進入中國內地。這在他1552年10-11月份的幾封信中看得十分明白。跟隨沙勿略的華人修士安東尼奧·曼努埃爾·特謝拉也記錄了這一情況：

> 為前往中國，法蘭西斯科神甫在滿剌加已費了不少力氣，他執意實施這一計劃。（……）在佛朗西斯科神甫在那裡（上川島）逗留的全部



正在給羅馬寫信的沙勿略（16世紀版） 里斯本圖書館



時間裡，他的一切心思在於如何進入中國弘揚耶穌基督的聖教。他與華商探討了許久。一些人說，他不可入華，因為中國國王不希望外國人進入他的國土，凡夾帶外人入華者嚴懲不怠。另外一些以為可以帶他去，看上去他像聖人。最後，人們還是認為無法帶他入華。但佛朗西斯科神甫決心非常堅決，他對我主滿懷希望，一定會入華。[80]

最終，由於明政府海禁十分嚴密，沙勿略想盡各種辦法仍然無法進入中國內地而抱憾身亡。沙勿略雖然壯志未酬身先逝，但他的努力並沒白費，他生前寄往歐洲的信簡給予耶穌會極大影響，此後，耶穌會便開始將其“精神狩獵”的目標轉向“文明鼎盛”而又神秘莫測的中國。後來成功進入中國的利瑪竇這樣懷念他：

必定是沙勿略的在天之靈，乞求上帝把這個國土開放的！[81]

沙勿略的失敗指引了利瑪竇等耶穌會士的成功。1583年，意大利人傳教士羅明堅和利瑪竇先後來到中國，以商人的身份進入廣東肇慶，正式開始了他們的在華傳教活動[82]，利瑪竇他們開始繼承沙勿略未竟的事業。

結　語

當天主教16世紀傳到日本時，日本島國已有從中國傳入的佛教、儒教，以及稱得上日本本土宗教的神道，應該說天主教在日本的扎根歷史尚很淺。但是，該宗教的傳教、教派勢力的發展並不畏懼於時間和根基上的弱勢，從未放棄過與其它宗教信仰的抗衡，試圖逐漸深入各階層和各民眾，給日本國的諸多信仰中注入由西方社會傳來的、全新的天主教精神。例如佛教，暫且不說佛教界把它作為維護日本國家的宗教，經常在“國家和執政者的保護之下隨心所欲地擴張自己的勢力，且成功地改頭換面為民眾宗教”[83]，而且佛教以天主教在日本傳教為藉口，展開與天主教的對峙以及宗教理論上的論爭。如五野井隆史所稱：

與天主教一方顯示出來的誠摯地研究佛教的態度相比，佛教並沒有認真地研究過天主教，反而，隨着德川幕府體制的確立，作為摧毀天主教的民眾機構發揮作用，寺院和民眾之間的紐帶以檀家制度為基本軸心更加強化。[84]

隨着1549年西方傳教士沙勿略、托雷斯和費爾南德斯等人抵達日本鹿兒島傳教，作為異國一種神教的天主教進入日本後，一面受到佛教寺院、天皇、公家階層的反對和壓迫，一面卻在短時間內獲得眾多信徒、擴大勢力，其理由在於當時的日本人身處時代的大變遷過渡期的社會混亂之中，其思想和覺悟產生動搖迷惘，他們試圖尋求一種強勢的信仰來拯救自身。他們在期盼來世救助的同時，也渴望能夠在混亂狀態的社會中生存下去——即現世的拯救，強烈地希求得到現世的利益。[85]這是天主教信仰得以在日本受落的一大要素。

【註】

(1)(7)(8)(13)(14)(47)(57)(61)(62)(63)(64)(65)(66)岸野久著：《ザビエルと日本》，吉川弘文館，平成十年，頁2；頁90-91；頁97；頁24；頁31；頁32；頁33。

(2) 這是史上最早的一本傳記，儘管為16-17世紀出版的各種沙勿略傳記所利用，但其珍本一直蹤跡不明，1964年被發現。筆者在神戶女學院大學圖書館查閱到該傳記影印本。

(3) 圍繞將軍繼承權問題展開的將軍足利義政和其弟足利義視兩派的爭鬥，全國的武將權衡自己的利害關係，各自呼應，戰亂波及全國。這一年正是應仁元年（1467），史稱應仁之亂。——前揭海老澤有道著：《日本キリスト教史》頁6，日本基督教團出版局，1970年版。

(4)“勘合貿易”——採用鄧鍾所撰寫《籌海重編》中的解釋是，勘合貿易(又稱朝貢貿易)是指海外諸國與明政府間進行的以朝貢為名的有限制的貿易。明政府明文規定：“貢船者，法所許，市舶之所司，乃貿易之公也；海商者，王法之所不許，市舶之所不經，乃貿易之所私也。”

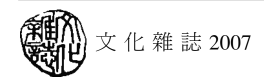
(5) 現在山口市豎立有傳教紀念碑。

(6) 新村出著：《日本吉利支丹文化史》頁18，地人書館，1941年版。

(9) G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scrpta,* Tomus I (1535-1548), Roma, 1944, pp. 273-274.



（10）（11）1549年1月12日由交趾致羅耀拉的沙勿略函。G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus I (1535-1548), Roma, 1944, p. 10, p. 12.
（12）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus II (1549-1552), Roma, 1945, p. 10, p. 39.
（15）（16）G. Schurhammer S. J. et I.Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*,Tomus I (1535-1548), Roma, 1944, p. 38; p. 39.
（17）ARSI, Fondo Gesuitico 724, No. 4, f. 20.
（18）格奧爾克·舒馬赫梅爾編，金國平譯：〈方濟各·沙勿略通訊錄〉1549年11月5日函，譯文載金國平《西力東漸：中葡早期接觸追昔》頁293，澳門基金會，2003年。
（19）戚印平《日本早期耶穌會史研究》第一章頁32，商務印書館，2003年。
（20）陸若漢著，土忠井生等譯注：《日本教會史》下冊頁368，岩波書店，1978年。
（21）前揭《日本早期耶穌會史研究》第1章頁39-41。
（22）Feitores e feitorias–Instrumentos do comércio internacional português no século XVI, *Brotéria* LXXXI, pp. 458-478.
（23）考慮上面的堺市商館的話題，此處“管理者”應指“商館館長”，因為沙勿略身為傳教士的緣故採用此說。
（24）（25）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J. ed., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus II, p. 230; p. 223.
（26）前揭《日本早期耶穌會史研究》第2章頁60。
（27）（30） 海老澤有道著：《日本キリスト教史》，日本基督教團出版局，1970年版，頁7；頁240。
（28）陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》下冊頁295，《大航海時代從書》IX、X，第一期，岩波書店，1978年第3版。
（29）〈1548年1月20日沙勿略於科欽致羅馬耶穌會士的信簡〉，載《基督教書-排耶書》頁552。
（31）彌次郎後來受洗教名為保祿，成為日本最早天主教徒。
（32）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus I (1535-1548), Roma, 1944, p. 392.
（33）岸野久著：《西欧人の見た日本発見——ザビエル来日前　日本情報の研究》第二版，頁126-127，吉川弘文館，平成一年。
（34）島津貴久支援沙勿略神父傳教的目的是希望借助外力加強自身力量。他曾處心積慮阻止神父前往京都朝見天皇，目的就在於盡可能挽留他，並從從傳教士身上得到所需的物品，以免他人捷足先登。—— 海老澤有道著：《日本キリスト教史》頁6，日本基督教團出版局，1970年版。
（35）島津貴久非常清楚傳教士所能帶給他的利益，也知道怎樣才能獲得這些利益。他從不隱瞞他的想法，至少已用行動提醒神父，招來葡萄牙商船不僅是他的真誠願望，而且也是神父用來換取傳教許可的籌碼。最後由於前往平戶的沙勿略神父並沒有為領主帶來他與葡萄牙商人的交易，致使島津貴久在希望破滅後立即翻臉。— 前揭海老澤有道著：《日本キリスト教史》頁6。
（36）（37）（39）（40）（41）（42）（43）（44）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus II p. 200; p. 210-211; p. 211; p. 259; p. 228; p. 260; p. 201.
（38）（45）前揭陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》上冊頁371；370-371。
（46）陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》下冊頁291，《大航海時代從書》IX、X，第一期，岩波書店，1978年第3版。
（48）（49）（52）1578年10月16日臼杵發出的弗洛伊斯信函，引自 G. Schurhammer S. J., *Franz Xaver-Sein Leben und seine Zeit*-Zweiter Band: Asien 1541-1552 Dritter Teil Japan und China 1549-1552, Freiburg, 1973, S. p. 266-268; p. 422.
（50）此家臣便是1551年隨沙勿略一起被派遣到葡印總督處的使節。
（51）Jap. Sin., 8, 93v. Schurhammer, *Orientalia,* p. 533.
（53）前揭陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》下冊頁584-585。
（54）G. Schurhammer S. J. et Wicki S. J. ed., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus II (1549-1552), Roma, 1945, pp. 147-148.
（55）（56）（58）（59）Biblioteca da Ajuda, *Jesuitas na Ásia* 49-IV-49, f. 62v; f.63; f.62v.
（60）海老澤有道著：《日本キリスト史》頁26，塙書房，1990年版。
（67）G. Schurhammer et I. Wicki, *op. cit*., Tomus I, p. 391.
（68）Biblioteca da Ajuda, *Jesuítas na Ásia*, 49-IV-49, ff.63-63v.
（69）許明龍主編：《中西文化交流先驅》頁2，北京東方出版社，1993年12月。
（70）位於今台山市西南方的海域，是廣東省沿海最大的島嶼。
（71）Georg Schurhammer S. J., Der Ursprung des chinaplans des hl. Franz Xaver *(Xaveriana, Bibliotheca Instituti Historici S. I.* Vol. XII) Roma, 1964, S.665-667.
（72）岸野久著：《西欧人の日本発見》頁126-127，吉川弘文館，平成一年。
（73）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J. ed., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus I, Roma, 1944, p. 335.
（74）（75）（76）（77）（79）G. Schurhammer S. J. et I. Wicki S. J. ed., *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta,* Tomus II, Roma, 1945, p. 264; p. 277; pp. 273-274; p. 277.
（78）I. Wicki S. J. ed., *Documenta Indica,* Vol. III, Roma, p. 247.
（80）前揭金國平譯《方濟各·沙勿略通訊錄》之《華人安東尼奧·曼努埃爾·特謝拉1557年9月4日的信》。
（81）利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國劄記》頁139，北京，中華書局，1990年。
（82）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯：《中國與基督教 — 中西文化的首次碰撞》）頁1，上海古籍出版社，2003年版。
（83）（84）前揭五野井隆史著：《日本キリスト教史》頁3；頁4。
（85）海老澤有道著：《日本キリスト史》頁16，塙書房，1990年版。



果阿“耶穌會在南亞”歷史研討會側記

顧衛民*

2006年4月6-8日，在印度果阿召開了“耶穌會在南亞”的歷史研討會。2006為耶穌會遠東開教之始祖方濟各·沙勿略誕生500週年，又是耶穌會會祖羅耀拉逝世450週年，果阿作為地理大發現時代天主教傳教士最先駐足遠東之地及東西方交通樞紐，在此地召開此次會議具有特殊的意義。出席會議的中印歷史學家討論了耶穌會在遠東傳教過程中對自我文化身份的認同，它的傳教事業的失敗原因以及在近代復興的內在動力。會議回顧了基督教信仰進入非歐洲地區的古老文明時所遭遇的歷史經驗，並得出了唯有通過緩慢文化的融合才能使得基督教的信仰最終突破民族與國家的藩籬，進入東方人民的內心世界。印度與中國同為東方的古老國家，在歐洲人到來之前，已經孕育和發展了高度成熟的文化，因此，天主教在印度的本地化進程，無疑對中國具有借鑒的意義。



曼多維河（Mandovi）河口，當年沙勿略、范禮安、利瑪竇都是從海上沿此河進入印度果阿的。

*顧衛民（1961-），主攻中國教會史和歐洲教會史，意大利國際歷史科學委員會會員，米蘭國際關係史學會會員，中國宗教學會理事，印度基督教歷史學會會員，華東師大近現代思想文化研究所兼任研究員，上海師範大學哲學系教授，現為德國海德堡大學訪問學者。





果阿邦首府帕吉姍景色

2006年4月6－7日，在印度果阿舉行了“耶穌會士在南亞”的歷史學術研討會。2006年，適逢耶穌會遠東開教之始祖沙勿略（Francis Xavier）以及另一位重要的耶穌會開創者法貝爾（Peter Faber）誕生500週年，又逢耶穌會會祖羅耀拉（Ignatius of Loyola）逝世450週年。在歐洲的西班牙，羅馬，中國澳門、上海以及日本都將舉行相關的學術活動，以紀念這幾位東西方交往史的巨人，同時，對耶穌會在南亞和東亞的傳教史作一番總結。

今天，時勢已經與15-16世紀地理大發現時代完全不同，但東西方之間的交往以及相互學習和認同各自的文化習俗，不會因為宗教和種族衝突的存在而停止。而1960年代召開的梵蒂岡第二次大公會議，尤其是該大會會議對於信仰和文化關係的闡述，給了羅馬天主教會內外的人士以觀察歷史反省自我的契機。印度西南漫長的海岸線是地理大發現時代葡萄牙航海家、商人和傳教士最先駐足的地方，尤其是被譽為“東方的羅馬”的果阿，是沙勿略、諾比利、范禮安、利瑪竇等眾多著名耶穌會士留下工作和生活的印跡的地方，在這個時機和這個地點召開此次研討會，是意味深長的。

此次研討會是由印度北方城市比哈（Bihar）的耶穌會比哈社會研究所（Bihar Social Institute, Patna）主辦，果阿的沙勿略歷史研究中心（Xavier Centre of Historical Research, Goa）協辦，印度耶穌會南亞會省（Jesuit Provincial of South Asian Assistancy）提供部分資助。大會的主題是：“耶穌會士在南亞：自我身份、斷裂性和創造性的進取”（“Jesuit Presence in South Asia; Identity, Discontinuity, Initiatives”）。從大會的主題可以看出，就是要從歷史的角度總結耶穌會在南亞傳教活動的得失成敗。此次會議規模很小，但出席者均為印度基督教歷史學會（Church History Association of India）會員，是一群非常專業的教會歷史學家，同時因為筆者一人自費從遠方的中國前往參與，於是變成了“國際研討會”了。

耶穌會果阿省會長在4月6日上午9時舉行的開幕式上發表了熱情洋溢的講話。他首先表示，沙勿



略作為果阿的主保聖人，“他對傳播福音的委身，他的犧牲精神以及對貧窮者和社會邊緣弱者的關懷，至今仍然是無可比擬的，也是贏得後世最高景仰之處。”同時，省會長指出，16-17世紀是一個殖民主義的時代，今天當人們紀念沙勿略以及耶穌會士在南亞的歷史活動時，不應該迴避殖民運動與當時傳教運動的複雜關係，他舉果阿宗教裁判所的歷史為例（沙勿略也是果阿宗教裁判所的倡議者之一），認為“今天的基督徒應當從歷史的黑暗面學習歷史”。該發言同時還引用了亞洲主教會議聯盟（Federation of Asian Bishops Conference FABC）文獻中的一些話，批評了歷史上殖民主義的改宗運動：

> 教會運動數量的增加伴隨着侵略性和軍事性的傳教活動。一些人使用的改宗手段遠非合乎道德，已經使人們懷疑他們是否是真正的耶穌基督的追隨者。（甚至在當前）在許多基督徒的心目中，還潛藏着一股潛在的殖民主義排外態度，不僅西方的基督徒，而且在亞洲和非洲基督徒的心目中都有這種思想，因為後者的思想是從西方人那裡繼承而來的，而且他們是以更大的熱情而非批判意識去持守這種態度。（*Resource Manual for Catholics in Asia*, FABC, p. 280）

因此，祇有通過宗教的對話以及對其它文化中優良價值體系的認同，才能克服這種偏見。歷史研究的重要性在於使人們可以瞭解“基於可靠的和客觀的資料來源”的歷史事實的重要性，傳教區和修會應該鼓勵這種嚴肅的歷史研究。

參加開幕式的除了講者與聽眾以外，還有印度政府駐果阿地區的高級官員費列羅（Shri Eduardo



2006 年 4 月 6 日傍晚在果阿好耶穌教堂前舉行紀念沙勿略誕辰五百週年大禮彌撒



果阿『好耶穌教堂』正立面，內存沙勿略遺體。



Faleiro），葡萄牙駐果阿的領事。在開幕式結束前，他們與耶穌會果阿省會長、比哈社會研究所所長、沙勿略歷史研究所所長一同點燃了紀念性的蠟燭。

現將大會發表的主要論文內容列舉如下，從中可以窺見印度的基督教歷史學家所關心的問題。

一、德里奧·曼多薩（Dr. Délio de Mendonça）：〈建立與否定身分，耶穌會憲章研究〉（*Constructing and Deconstructing Identity: A Study for the Society of Jesus, 1558-1758*）。

本文主要研究耶穌會憲章和規程發展的歷史。文中的“建立”（constructing）和否定（de-constructing）是指耶穌會最高機構即總會議（General Congregation）為應對重大的運動和事件而召開時，對耶穌會憲章所作出的創造性的和保守性的解釋。這些解釋均可在總會議的決議中找到，並對後來修會的整體發展產生深遠而重要的影響，而且由此確定了耶穌會士的身份。

作者認為耶穌會規程包括一些“固定不變的”（substantials）內容，以區別於特殊情況下的規定，這些固定不變的內容在舉行總會議時被視為神聖不可侵犯的、不得改變的、甚至是不可討論的。即便如此，當總會議在處理應對特殊事件時所作的一些決定，仍然對後來耶穌會的生活產生了重大的影響。

同時，作者認為，保守的立場限制了年輕一代的耶穌會士，導致了好幾屆總會議在做決議時產生了僵化和形式主義的傾向。尤其是在接納耶穌會士候選人方面更是如此。但人們仍然可以看到，一些身處教會聖統制和殖民化框架之外的傳教士，尤其是在偏遠傳教區的耶穌會士能夠根據時代的要求和傳教區的具體情況做出決擇，在文化適應傳教方法上尤其如此。

本文討論的是從第一次總會議（1558）到第十九次總會議（1758 年即耶穌會被教宗克萊門十四世於 1773 年解散前的最後一次總會議）之間兩個世紀裡總會議所作出的決定，從中可以看到耶穌會的創造



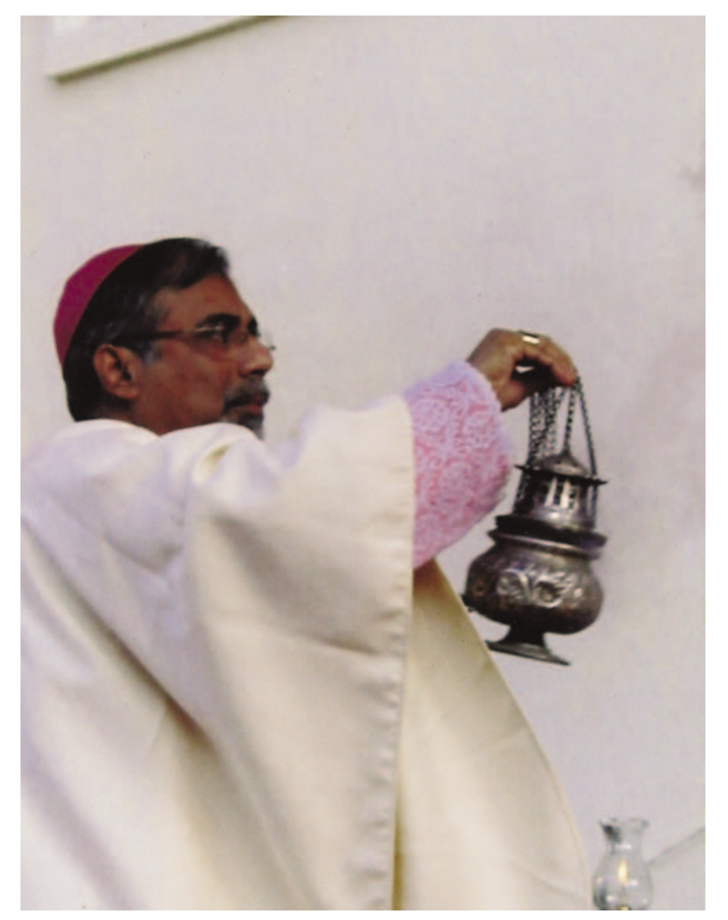
在果阿好耶穌大教堂前正在舉行紀念沙勿略誕辰五百週年大禮彌撒（2006 年 4 月 6 日傍晚）



果阿耶穌會沙勿略歷史研究所所長
德里奧（Dr. Délio de Mendonça）參加大禮彌撒



果阿耶穌會省會長神父在彌撒中





果阿總主教在大禮彌撒中



性與保守性、沿續性（continuities）和中斷性（discontinuites）的不斷更替與沿革。

二、曼那切雷（George Menachery）：〈羅耀拉對沙勿略南亞觀形成的激勵〉（*The Inspiration of Ignatius Loyola in Francis Xaviers Vision for South Asial*）。作者為克拉拉的《印度教會歷史經典》（Indian Church History Classics）雜誌主編。作者借用《時代雜誌》最近提出的問題發問："方濟各·沙勿略的事業失敗了，但為甚麼成千上萬的人成群結隊地聚集前往果阿瞻仰他的遺體？"作者認為，要回答這個問題，祇能以《時代雜誌》本身對沙勿略的評價來回答，即他是一位"傳教士、探險者和英雄"。本文專門討論了羅耀拉是如何影響沙勿略對南亞的看法的，以及沙勿略是如何將羅耀拉的夢想和理想在南亞付諸實施的，主要依據的是兩人之間的通信集作為研究的素材。作者還認為，羅耀拉和沙勿略的事業與曾經對印度產生過深刻而廣泛的影響的兩個人物有着相似之處：一個是古代的佛陀，另一個則是近代的甘地。

三、卡拉普拉（Dr. Jose Kalapura，比哈社會研究所主任）：〈被刻印出來的印度，耶穌會士對印度印刷事業發展的貢獻〉（*India Inscribed: Jesuit Contribution to Development of Printing in India*）。作者認為印度次大陸的東西方文化交流的一個重要方面，就是耶穌會士對印度的發現、研究，通過製圖以及用地圖來標誌，並通過傳教士之中的學者和科學家將印度的歷史文化和地理介紹給西方。而耶穌會士重要的工作之一，就是將近代的印刷技術介紹到了印度。一般認為木板印刷是由中國發明的，在谷騰堡（Johann Gutenberg）於1448年發明活板印刷之前很久，在西藏和尼泊爾已經普遍使用木板印刷。近代的活版印刷技術是由一位德國籍耶穌會士巴士塔門特（Juan de Bustamante）於1556年介紹到印度的。這位傳教士也是果阿聖保祿學院的創立者。

以後傳教士在克拉拉的奎隆（Quilon）和柯欽（Cochin）設立了印刷所，開始時印行葡萄牙文書籍，後來則印刷印度語如馬萊亞拉姆語（Malayalam）、敘利亞語、泰米爾語和柯卡尼（konkani）語等等。無疑地，耶穌會士帶來的印刷技術，開始時完全是出於宗教的目的考慮，到後來由於廣泛的運用而有益於所有的社會團體。

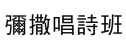


參加大禮彌撒的果阿天主教會神職人員。左起第二位是著名歷史學家蒙達賴（A. M. Mundadan）神父，第六位是別拉神學院博物館館長科斯達（Fr. Cosme Jose Costa）神父。

四、阿斯肯達（Dr. Thomas Anchukandam sdb.）：〈耶穌會士回到印度並在馬圖拉建立宗座代牧區以及巴黎外方傳教會的作用（1838-1847）〉（*Return of the Jesuits to India and the Establishment of the Vicariate Apostolic of Madurai - The MEP Factor 1838-1847*）。這篇文章討論的是耶穌會與巴黎外方傳教會的關係。在1776年時，隨着早先教宗對耶穌會的禁止，印度南方馬圖拉地區的傳教事業就移交給了巴黎外方傳教會。當時有六位巴黎外方外傳教會的傳教士在這一地區積極活動，擴大了這一地區的傳教事業。他們還徵召非耶穌會士留在這一地區工作，並服從巴黎外方傳教會的主教布里高特（Mgr. Pierre Brigot）。在這段時間裡，那些非耶穌會的傳教士與巴黎外方傳教會的傳教士在表面上是積極

果阿總主教宣佈大禮彌撒開始





彌撒唱詩班



參加彌撒之印度天主教信徒



合作的，同時彼此內心都保持着謹小慎微的狀態。

1828年，隨着馬圖拉宗座代牧區的創立，有四名耶穌會士以彼特蘭（Joseph Bertrand）為領袖，回到馬圖拉。但彼得蘭並沒有宗座代牧的頭銜，耶穌會總會長羅當（Roothan）也不支持和讚成他的同事擁有主教頭銜，這就導致了傳信部要求本地治理的宗座代牧波那德主教（Mgr. Clement Bonnand）同時兼管馬圖拉的教會。

儘管波那德開始的時候對耶穌會士頗有幫助。但當傳信部決定將印度東部的傳教區作一清晰的劃分，即劃分成為邊界明確的宗座代牧區時，雙方的關係就變得不友好了。巴黎外方傳教會和耶穌會不能坦誠相見討論建立各自的代牧區，或者從舊的代牧區中劃分一部分地區來建立一個新的代牧區。巴黎外方傳教會派一個名叫勒奎特（Luquet）的著名的反耶穌會的傳教士前往羅馬直接與傳信部討論這件事。其結果是對耶穌會的利益造成重大打擊，並在耶穌會士中造成普遍的不滿。最激烈的表現出這種不滿的是耶穌會士卡諾（Alexis Canoz），當後來傳信部決定讓耶穌會獨立負責馬圖拉的教會，並任命卡諾為該區宗座代牧時，卡諾故意怠慢波那德而另外請了維拉波里（Verapoly）的宗座代牧前來為他祝聖，時間是在1847年6月29日。這篇文章採用檔案材料寫成，作者懂得多種歐洲語言文字，試圖追溯耶穌會回到馬圖拉的歷史，特別強調耶穌會和巴黎外方傳教會這兩個印度基督教歷史上最重要的修會之間的關係。

五、約瑟（Sunny Jose）：《文化的對抗與適應：馬拉巴會省的傳說》（*Cultural Confrontations and Adaptation: The Legacy of Malabar Province*）。作者為特魯凡登（Trivandrum）沙勿略學院（St. Xavier's College）的教授。作者認為，在傳教歷史上，耶穌會士以經歷許多文化的對抗和適應而知名。事實上，1773年取締耶穌會的理由之一，就是他們“為了獲得信徒的歸化，過於屈尊遷就和迎合傳教區人民的風俗習慣和生活方式”。馬拉巴會省正如巴拉圭和中國一樣，那裡發生了許多文化上的對峙、衝突和磨合的事件，使得這一地區變得十分重要，並成為一個中心的議題。

耶穌會在南印度遇到的文化對抗與適應的事件主要集中在下列幾個方面：

1）德．諾比利（De Nobili）的傳教經歷以及諾比利與費南得斯的爭論（Nobili-Fernandes Controversy）。諾比利是意大利籍耶穌會士，於1605年5月抵印度傳教，主要傳教區在南印度的馬圖拉（Mathurai），那裡是泰米爾文化中心，人民多奉婆羅門教。諾比利是第一個試圖歸化婆羅門教的

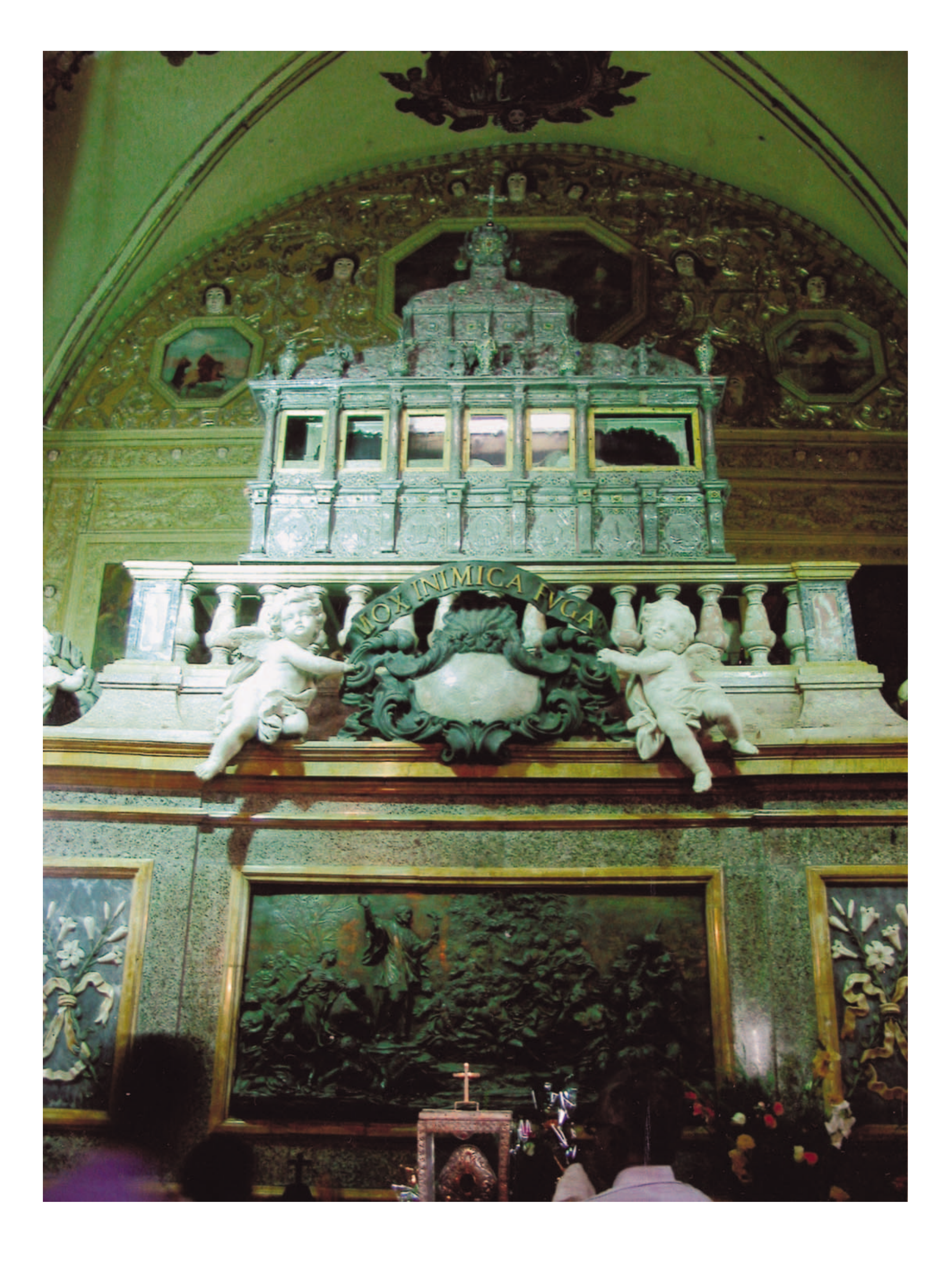


在研討會上人們點燃紀念沙勿略的蠟燭。自左至右分別是印度政府官員、沙勿略研究所所長、葡萄牙駐果阿領事、蒙達賴教授、比哈社會研究所卡拉普拉（Dr. Jose Kalapura）博士，果阿耶穌會省會長神父。

好耶穌教堂中保存沙勿略遺體之銀質聖龕，透過玻璃可隱約看見聖人遺體。
銀龕由意大利耶穌會士馬斯蒂里（Marcello Mastrilli）設計製作



沙勿略銀龕之大理石墓座，為意大利托斯卡尼大公科斯莫三世（Cosimo III 1670-1723.r）委託定製
由佛羅倫薩尼洛克藝術家福吉尼（Gambattista Foggini, 1652-1737）製作


INIMICA FVGA

傳教士。為此努力學習泰米爾語，食素，甚至學會了梵語，以及用梵語寫作，他還允許信徒們使用聖線（punul）——它掛在左肩膀之上，是再生族的標誌；他還允許信徒們使用一種含檀香的小麵團粘在前額；也不禁止信徒於河中洗澡；允許信徒戴一種掛在脖子上的塔利（Tali）。他的做法引起耶穌會當局及同僚的爭議，受到宗教法庭的調查。最後，教宗於 1623 年發佈“Romanae sedis antistes”通諭肯定了他的做法。

2）馬拉巴禮儀問題（Malabar Rite Issue）。馬拉巴禮儀是指南印度地區當地人民奉行的傳統的習俗和禮儀。17 世紀早期耶穌會士來到當地以後，允許當地的新的信徒在接受歸化以後仍然保留這些習俗和禮儀。當時耶穌會的傳教區不僅包括西南海岸被稱為馬拉巴的地區，還包括縱深的印度內地。特別是一些小邦如馬圖拉（Madura）、邁索爾（Mysore）和卡納迪克（Karnatic）的境內。耶穌會的敵對者指責耶穌會士對“迷信的”和“偶像崇拜的”的禮儀過度屈從和遷就。其中有一名叫布里多（John de Britto）的耶穌會士，一直持守馬拉巴禮儀達十七年之久，直至他殉道為止。當他的被列為真福品的案件提交到羅馬以後，關於馬拉巴禮儀的爭論達到了最高峰，反對耶穌會的人士堅決不讓他列為真福品。1703 年 11 月 6 日，多羅（Tournon）為解決中國禮儀之爭來途經印度本地治里，並在印度停留八個月之久。在此期間，他巡訪各地教會，並與果阿總主教發生衝突。1704 年 6 月 24 日，他發佈文告，禁止馬拉巴禮儀，掀起一場軒然大波。

3）戴帕教務會議（Synod of Diamper）。

戴帕位於南印度的柯欽沿海地區，1599 年 6 月 20 日，果阿總主教梅奈茲（Alexis de Menezes）在此地召開了一次重要的教務會議，目的是將印度傳統的聖．多默基督徒（St. Thomas Christian）整合到拉丁教會的聖統制中來。印度自使徒時代就有基督徒的存在。南印度的口傳歷史證明，聖．多默曾於西元 52 年來到印度，在南印度的東海岸的邁拉普爾（Mylopore 孔雀之城）有聖．多默的墓地，還有一些基督教家族聲稱自己的傳統源於聖．多默。在葡人東來之前，印度的聖．多默基督徒中的主教一直由波斯的迦勒底教會派遣，這個



曾經保存沙勿略遺體的棺材



主教雖不懂當地語言文字，但備受印度教會尊敬，教會日常事務則由印度本籍的副主教管擔。葡人來到以後的一段時間雙方尚能和平相處，但隨着時間的推移，葡人逐漸想把聖·多默基督徒納入到葡萄牙保教權之下的拉丁教會聖統制中間。戴帕教務會議正是實施了這種做法。此次會議強迫聖·多默基督徒放棄對巴比倫派來的主教的忠誠，轉而効忠羅馬教會的主教；還強迫聖·多默基督徒宣誓効忠特蘭托大公會議宣佈的信條，反對所謂聶斯脫里派異端，去除聖·多默基督徒禮儀中任何不符合特蘭托大公會議信條的因素。此次會議之後，許多聖·多默基督徒的禮儀書籍及經典和藝術作品都被付之一炬。大部分的聖·多默基督徒都接受了拉丁教會的聖統制。

作者認為，以上三個歷史事件對南印度地區的社會歷史文化都發生了重要的影響。值得注意的是，耶穌會士在整體上分裂了，並採取了反對的立場，祇是個別的耶穌會士才在類似問題上抱有不同的觀點。作者認為，西班牙籍和葡萄牙籍的耶穌會士多半抱有歐洲中心論的觀點，而意大利籍的耶穌會士則比較開明與隨和，這在很大程度上決定了耶穌會在馬拉巴採取了何種文化傳教策略。

六、蒙達頓（A. Mathias Mundadan, C.M.I.）：〈漢奈克斯萊頓：一位學者和大眾詩人（1681-1732）〉（*Earnest Hanxleden: A Scholar and a Popular Poet*（1681-1732））。

這篇文章是關於一個人物的傳記。約翰·厄里斯特·漢奈克斯萊頓（John Ernest Hanxleden），耶穌會士，另名阿諾斯·巴斯勒（Arnos Pathiri），是一位精通梵文和馬萊亞拉姆語（Malayalam，印度西南沿海居民語言）的學者。他的聲名可以與另一位著名的加爾默羅會（Carmelite）傳教士巴塞羅繆（Paulinus of St. Bartholomew）相媲美。他的用馬萊亞拉姆語寫成的美麗的靈修詩歌，曾經對克拉拉的人民產生過深刻的影響，這些詩歌流傳如此廣泛，以至於他的名字迄今仍為人們傳誦。人們稱他為阿諾斯·巴斯勒，意即“傳教士厄里斯特”，他由此也成為一位傳奇人物。

漢奈克斯萊頓於1681年出生於日爾曼，1699年加入耶穌會，當時他懷有去印度當傳教士的意向。1700年11月他來到果阿。幾年以後他在克拉拉的安巴斯卡修院（Ampazhakad Seminary）被按立為司鐸。他在帕佐（Pazhur）逗留期間與兩位婆羅門建立了友誼，並在他們的幫助之下學習梵語和馬萊亞拉姆語。他吸引了很多學生並在克拉拉的許多地方工作和傳教，最後他在維拉（Velur）定居下來，在他生命的最後時刻，他又回到帕佐，並在當地去世，於1732年下葬。

關於漢奈克斯萊頓的研究很不充份。傳教士巴塞羅繆說漢奈克斯萊頓是完全懂得梵語的。他不僅精通當地流行的馬萊亞拉姆語，而且懂得梵語中的許多宗教用語，在他留下來的著作中明確地表明瞭這一點。

他的著名的作品有：1）《梵語字典》（*Amarasimha*）；2）《梵葡字典》（*Sanskrit-Portuguese Dictionary*）；3）《梵語語法》（*Sanskrit Grammar*）；4）《馬萊亞拉姆語語法》（*Malayalam Grammar*）。他的全部的詩作全用馬萊亞拉姆語寫成，主要有：1）《聖母星辰頌》（*Ave Maria Stella*）；2）《聖母的悲傷》（*Sorrow of Mother*）等等。

七、帕瑪（Joseph Parmar）：〈1893年以後耶穌會士與古吉拉特邦基督徒團體的形成〉（*Jesuit Contribution in making of Christian Communities in Gujarat*）。

作者為古吉拉特神學院教授。文章指出：古吉拉特邦很早即有基督徒。在公元1世紀中葉時，聖多默取道南印度時，就路過古吉拉特。古吉拉特的傳教事業開始也很早，14世紀時，多明我會士即來到布羅區（Broach），16世紀晚期耶穌會士則來到坎貝（Cambay）；17世紀早期，卡普清（Capuchins）會士則來到蘇拉特（Surat），而新教徒則於19世紀來到這裡。

然而，真正有意義的傳教事業則開始於19世紀晚期。1893年，耶穌會士從孟買傳教站再度來到這裡，緊接着十字架姐妹會（Sister of the Daughters of the Cross）也來到了古吉拉特。他們除了開展日常的傳教工作以外，在古吉拉特北方，耶穌會則從





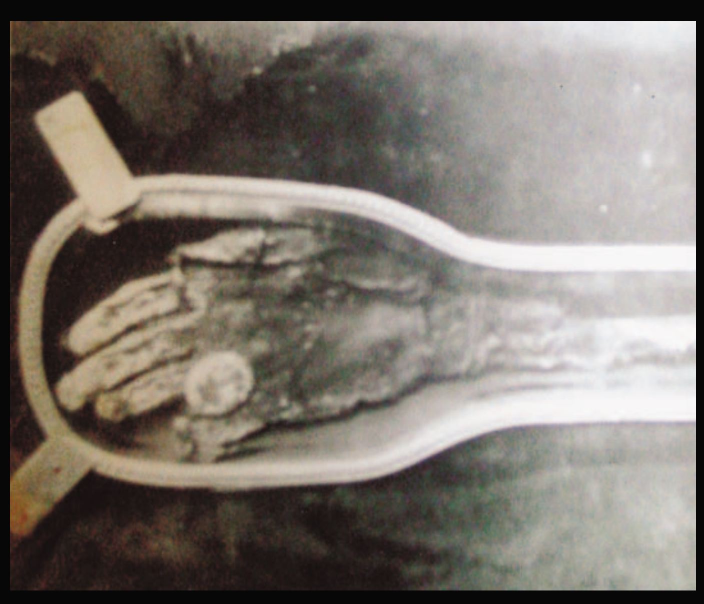


〔左上〕沙勿略遺容；

〔右上〕沙勿略遺體左手照片；

〔左下〕沙勿略遺體雙腳照片；

〔右下〕沙勿略遺體右手掌照片。



【本文照片全部由作者本人提供】



事在高級種姓如婆羅門中的傳教工作，並取得了一定的成功。

古吉拉特傳教事業皈化的信徒數量很多，基督徒團體在許多地方如 Vadtal, Karamsad, Nadiad, Amod 紛紛建立起來。直到第一次世界大戰爆發以後，印度的英國殖民政府拘留了孟買傳教會的德籍耶穌會士，皈化的進程才暫時中止。

1930年代，耶穌會士重新開始了其傳教事業，不僅在地理版圖上傳教活動擴張了，而且基督徒團體的人數也有了明顯的增加。先驅工作之一就是要在古吉拉特建立堅強的基督徒團體，包括一些教育機構、職業培訓機構、教堂建築物的建設等等。總的來說，耶穌會士的工作，尤其是在文化教育領域的工作，大大改善了窮人的狀況，在社會經濟方面產生了良好的作用，提高了窮人的社會地位。

儘管基督徒在古吉拉特邦的工作已經有了一百多年，但最近遇到了很大的困難，特別是印度教原教旨主義組織對基督徒團體持反對的態度。

八、科斯達（Fr. Cosme Jose Costa, S. F. X）：〈葡萄牙保教權和傳信部在東方傳教事務上的衝突〉（*A Missiological Conflict between Padroado and Propaganda in the East*）。

當歐洲的羅馬天主教會在新教的宗教改革運動和宗教戰爭衝擊之下震撼不已時，印度的天主教會也被兩個均由教宗授權的機構之間的互相衝突而深深地被攪擾而焦慮；那就是葡萄牙保教權和傳信部之間的對立。從16-19世紀，印度的基督教會史很大程度上就是傳信部和保教權之間衝突的歷史。

在16世紀的一百年中，羅馬教廷將傳教的任務委託給了葡、西兩國的君主，在東亞和南亞的傳教事業，葡萄牙一直擁有特權，即保教權。這是一種政教關係的形式，葡萄牙王室對傳教事務負有一定的責任：如為傳教士提供前往東方的船隻和一部分經費，在殖民地建立教區時提供教堂、修道院及其它宗教設施的建築經費及照明經費，為神職人員提供薪俸及傳教經費等等。同時王室也擁有一些重要的特權，如王室有權過問傳教區的主教及其他高級神職人員的任命，有權干預教會的財政事務和部屬；傳教士必須向葡王宣誓効忠等等。隨着時間的發展以及葡萄牙國內政治的變遷，教廷認為保教權的方式不能達成傳教使命的完成。

為了糾正這種形勢，教宗在葡萄牙政治管理區域之外創立了宗座代牧區，並於1622年建立了傳信部，羅馬的目的是要建立一些傳教區，在這些傳教區內傳教士可以根據自身或傳教的需要自由地管理教會。但卻極大地召致了在保教權庇護之下的世俗君主以及神職人員的怨恨。

聖座逐漸地認識到保教權遠非信仰傳播的有效工具，甚至已經成為信仰傳播的障礙。1838年4月24日，教宗格里高利十六世（Gregory XVI）發佈了 *Multa Praeclare* 訓諭，是對保教權的一個最正面的回應。該通諭強調，印度的宗座代牧祇能服從教宗和教廷，教廷賦予宗座代牧以管理教會的全權，除代牧主教以外，任何人無權在宗座代牧管轄的地區內履行聖事和管理教會，否則便是違法。該通諭給了宗座代牧以廣泛的權利，並極大地限制了保教權。葡萄牙保教權的反應就是公開地反對聖座的決定，反對傳信部派出的傳教士，由此在印度的每一個傳教區內都造成了一種可悲的狀況，從而成為印度基督教歷史上的醜聞。1857年，迫於葡方的壓力，教宗與葡萄牙訂立政教協定，取消了 *Multa Praeclare* 通諭中的許多條款。但這一協定由於葡萄牙不能執行其中的條款而變得無效。1886年，教宗與葡王定立了一個新的協定，根據這個協定，葡萄牙保教權可以自由地和任意地廢止1857年所訂的所有的條款。但教廷仍未放棄貫徹宗座代牧制的企圖，同年6月23日，教廷一方面將果阿都主教區提升為宗主教區，另一方面，9月1日，教宗宣佈在印度成立聖統制，將宗座代牧區升格為主教區，並任命為八名總主教和十七名主教。

本文追溯了羅馬教廷與葡萄牙保教權既合作又矛盾鬥爭的歷史，這是印度天主教史中不可忽略的重要方面。作者指出，除他本人的研究以外，胡爾神父（E. R. Hull, S. J.）所作的《孟買傳教史及保教權問題》（*The Bombay Mission and the Padroado*）也是很好的參考作品。



九、瓦匝別雷（Sebastian Vazhapilly）：〈讓基督教在印度變得理智明瞭：作為遺產和挑戰的古典文化的調和〉（*Making Christianity lntelligible in India: Classical Cultural Mediation as a Legacy and Challenge*）。

作者認為，在17世紀後半葉，印度開始有了系統化的傳教過程，這標誌着東西方文化的廣泛相遇。與此相應的，耶穌會帶來了一種特定的對文化解讀的方法，人們稱之為“古典主義”。這種古典的框架深深地體現了一種被希臘文稱為“Paideia”的精神表述中，那就是將文化的理想看成是完美的和優雅的。在古典思想家看來，那些不符合基本規範和理想的東西就是“沒有文化的”或是野蠻的。本文想要描繪出一種文化的調和，它是從印度的傳統中承襲而來的，同時具有與生俱來的內在的矛盾和問題。這種調和在當代的神學表達中仍然十分活躍。自沙勿略時代以來，耶穌會士們就試圖使福音的訊息在印度變得清晰和理智，讓人容易瞭解，其中有成功也有失敗。然而，他們大部分的努力都是在古典文化的調和範圍內進行的，因而也是非歷史的。

與古典的理想相對應的，是近現代的比較新穎的文化調和論。近代的文化調和論具有經驗主義和歷史主義的特徵。如根據人類學的觀點就應該認真地對待各種不同的文化。本文認為，如果基督教要在印度變得更加重要和有意義，那麼在神學上就應該採用歷史主義的和人類學的觀點來看待問題，而這正好不是古典學的方法。對於印度的耶穌會士來說，古典主義既是歷史的遺產，也是一種挑戰。

該文的基本前提是：如果人們想要理解現在，那就需要理解過去。該文有三個目標：一，將耶穌會士讓基督教訊息在印度各種文化中變得更加明晰和理智的努力，視為一種基本的挑戰和文化調和中的問題；二，該文從兩個角度區分了文化的調和。一種是古典的，另一種是現代的，它們之間的重要區別是明顯的；三，該文還試圖描繪這兩種截然不同的方法在神學上和傳教事業上真正的內在含義。

在出席會議的歷史學家中，有幾位重要的學者特別值得在本文中略加介紹。第一位是蒙達頓神父（Dr. A. Mathias Mundadan, C.M.I），這是一位八十餘歲的和藹長者。早在1954年，他就在位於波那（Poona）的諾比利學院（De Nobili College）獲得神學碩士學位，以後負笈羅馬，於1960年在羅馬格利高里大學（Gregorian University）獲教會歷史博士學位。從1960年至今他一直在班加羅（Bangalore）的宗座德合瑪拉姆神哲學院（Dharmaram Pontifical Institute of Theology and Philosophy）任教。他還是該學院的第一任院長。蒙達頓的比較重要的著作有：1）《葡萄牙人來到印度以及在雅各主教管轄之下的聖．多默基督徒（1498-1552）》（*The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob, 1498-1552*, 1967）；2）《17世紀的聖．多默基督徒傳統》（*16th century St. Thomas Christian Tradition*, 1970）；3）《印度基督徒：尋求自我身份的認同，並為自主而鬥爭》（*Indian Christians: Search for Identity and Struggle for Autonomy*, 1984）。蒙達頓教授的另一項重要貢獻便是他親自撰寫了六卷本的《印度基督教歷史》（*History of Christianity in India*）的第1卷。這是一套具有權威性的印度基督教通史，由印度的天主教、基督教和東正教的學者共同完成。在全書的總序言中這樣寫道：“我們希望達成新的觀點，即從印度人民的社會歷史的角度在整體上看待印度基督教的歷史。”蒙達頓教授撰寫的第1卷起自於西元1世紀聖•多默入印度至16世紀中葉葡人東來為止，其中包括馬拉巴地區的地理，歷史，古代印度的基督徒；加勒底地區教會與馬拉巴聖多默基督徒團體的關係；葡萄牙、西班牙的擴張以及葡人在印度的民事和傳教事務上的管理方式，直至1520年為止葡人與馬拉巴聖．多默基督徒的關係等等。蒙達頓教授是由羅馬教會一手培養起來的基督教歷史學家，但是他有着非常強烈的印度文化和歷史的主體意識，而且他的論著史料翔實，立論平和中正，是老一代印度基督教歷史學家中值得尊敬的人物。

第二位是曼那切雷教授，這是一位富於個性的歷史學家，生於1938年4月，在從事了三十餘年的



大學教育之後，為了集中精力專心致志於學術研究工作，他放棄了大學的教職。目前，他有時在宗座研究院以及印度的神學院中兼任基督教藝術的歷史教授。他還擔任克拉拉歷史學會（Kerala History Association）的理事，克拉拉地區考古部的政府顧問（Kerala Government Advisory Board of Archaelolgy）以及克拉拉主教區基督教文化博物館館長（curator of the Kerala Christian Culture Museum）。曼那切雷教授最傑出的學術成就是他主持並撰寫了《聖．多默基督徒歷史百科全書》兩鉅冊。該百科全書包括了聖．多默基督徒歷史發展的方方面面，如使徒多默的傳說及歷史遺蹟、聖多默基督徒的口傳歷史、聖多默基督徒與迦勒底母教會的關係，聖多默基督徒的文化和禮儀，聖多默基督徒與葡萄牙人的關係及其皈化的歷史，尤其特別的是曼那切雷教授對聖多默基督徒及教會的歷史遺蹟及藝術作品的考古發掘深感興趣，刊錄了聖多默基督徒的大量的教堂、建築以及美術文物的照片，構成了該書極為精采的部分。

第三位是阿斯肯達神父（Fr. Thomas Anchukandam），印度年輕一代歷史學家中最為卓越的歷史學家之一。鮑斯高會士。1994年畢業於羅馬格里高利大學，獲教會歷史博士學位。他精通英、法、德、意、葡、西以及拉丁多種語言文字，其歷史研究作品通常取自於原始的檔案資料。現任克里斯圖學院（Kristu Jyoti College）的院長以及教會歷史教授。主要作品如下：1)《1844年本地治里第一次教務會議——基於歷史檔案的研究》（*The First Synod of Pondicherry 1844 — A Study based on Archival Sources,* Kristu Jyoti Publication, 1944）；2)《諾比利於1610年所作的審辨的研究——關於文化本地化以及文化適應的一項澄清》（*Roberto de Nobili's Responsio（1610）— A Vindication of Inculturation and Adaptation,* Kristu Jyoti Publication, 1996）；3)《19世紀印度天主教的復興：克勒門．巴納特主教的作用》（*Catholic Revival in India in the 19th century, Role of Mgr. Clement Bonnand*〔1796-1861〕, Kristu Jyoti Publication, 1996, 2005. Two Vols.）。阿肯斯達教授的研究偏重於19世紀保教權與教廷的矛盾以及天主教在近年印度的復興。



“好耶穌教堂”中描繪沙勿略向印度人民佈道的油畫

在果阿舉行的“耶穌會在南亞”的歷史研討會，從一個側面反映了當代印度的教會歷史學家對歷史問題的反省和思考以及批判性的學術態度，表現了新一代印度智識分子對於天主教信仰如何與印度本地文化的融合所作的探索。印度是一個古老的東方文明國度，當地理大發現以後西人東來之時，這個文明業已存在並且高度地成熟，在這一層面上，印度與中國有着相同之處。當基督教面臨着第三個千禧年到來之際，歐洲以外的地區和人民可能是它面對最廣泛的對象，回顧基督教在東方的發展歷史，也許可以從中獲得有益的啟示。



同一教堂中描繪沙勿略在上川島去世時的油畫。聖人身邊為其忠心耿耿的中國僕人安東尼。



聖方濟各·沙勿略和印度耶穌會

曼　索*

從來沒有像在15和16世紀時候那樣，歐洲的基督教高層、教團、甚至冒險家們被基督的最後號召動員起來：*"你們往普天下去，傳福音給萬民。"*（馬可福音，16 : 15）這是歐洲基督教世界找到的用來平息所有關於教化"異教徒"和"野蠻人"的議論的理由。但是，可以肯定地說，這不是唯一的理由。眾所周知，發生在15世紀的大規模征服行動和地理發現有其經濟、政治和宗教的多重原因，重塑並開啟了從前的"聖戰精神"，並將其與16世紀末葉"傳教團"和"傳教士"[1]理念為中心的一種新的全球傳教思想融合在一起。事實上，在與伊斯蘭世界的爭鬥中，葡萄牙人和西班牙人採用的中世紀古老的聖戰思想體系是建立在對領土的武力征服基礎之上的，不能適應15世紀地理大發現開啟的現實。現在，需要通過言語將基督的號召付諸實踐，這不是因為一些人不主張和不使用武力，而是考慮到這些地區與歐洲都會的距離及其政治形勢。然而，隨着葡萄牙在一個亞洲飛地政治主權的擴展，福音的傳播總是伴隨着深刻的文化衝突，就像在果阿發生的典型情況那樣。在這裡，從一開始，就主張摧毀當地的文化和宗教，建立一個天主教和葡萄牙政權下完全的"基督城市"，正如席爾瓦·迪亞士（Silva Dias）在回憶中強調的那樣："我們的公德觀念建立在意識形態方式和功利性的基礎上，兩者結合，理論與實踐融為協調一致的統一體。"[2] 16和17世紀宗教和世俗的編年史家都曾強調過在征服與傳教之間的這種內在聯繫，甚至寧願用前者來命名自己的著作。[3] 嚴格地說，葡萄牙的擴張歷史實際上是將三個互相關聯的方面結合在一起，即貿易、軍事和宗教， 三者不可分離，否則，便會造成研究和理解上的局限性。它們同樣有助於對16和17世紀基督教傳教事業甚至葡萄牙在印度飛地所遇到的困難作出解釋。自從1542年聖方濟各·沙勿略來到印度的時候起，基督教傳教事業在這裡就不是一帆風順的，這不但是由於16世紀歐洲宗教界出現了嚴重危機，同時也是由於在面對其它宗教蔭庇之下的那些具有千年文化和思維方式的社會中的文化特性、各種權力和影響時，教團及其成員顯得準備不足。在多種因素的環境之下，沒有一個針對印度環境的特殊的傳教計劃，即使到了16世紀末葉更為有組織的傳教活動開始的時候，至少存在着四種不同形式的傳教活動[4]：1）專門為葡萄牙和歐洲殖民地服務的傳教活動，從一般的教育活動擴展至傳播宗教教理；2)以使葡萄牙政治統治下的本地居民皈依為目的的傳教活動；3)試圖在受伊斯蘭教強烈影響下的地區例如大莫臥爾王國和蘇丹國的臣民中間，甚至更遠些的古波斯王國傳教；4)最後，依靠耶穌會士在當地社會和文化實行本土化的傳教活動，就像羅伯特·德·諾比利（Robert de Nobili）後來在馬杜賴（Madurai）遇到的那樣的情況。我們要強調的是，如果不將地區特點與研究戰略相結合，對耶穌會士們在印度一些地區的活動進行研究將是不可能的，這是因為這些地區的文化特殊性迫使耶穌會士在其傳教活動中，除了遵循某些基本的原則之外，還必須遵循各種不同的本土化、牧靈和福音傳播戰略。因此，我們試圖更深入地走進那些後來成功接受了新耶穌會成員的印度地區。

* 曼索（Maria de Deus Beites Manso），歷史學博士 ，葡國埃武拉大學助理教授，葡國東南亞研究中心負責人，主要研究方向為16-17世紀耶穌會在亞洲以及葡萄牙殖民地婦女歷史。



神話與早期基督教傳教之間的印度

在中世紀的歐洲，人們對印度的瞭解是模糊不清的，許多傳說與神話令貴族和皇室着迷。從文學作品到地理資料，從貿易交流到一些冒險者的遊記，可以說，中世紀歐洲對那片遙遠土地的夢想和揣測全部來自通過埃及和東地中海地區的商路運送到意大利城市特別是威尼斯的大量香料。由於1498年瓦斯科·達·伽馬（Vasco da Gama）航海成功，這種局面才有了較大改變；但是，一些關於地理和文化的想象一直延續到19世紀歐洲學術界“東方學”學說建立之後。直到1500年，達·伽馬本人還是認為印度居民“雖然並非純正”，但都是基督徒。[5]混亂來自對印度地區的宗教文化，包括對印度教和當時尚不瞭解的基督徒多馬（S. Tomé）缺乏認識。

除了想象中使徒多馬的傳教活動和基督教教廷和組織與東方一些教派的接觸之外，直到1320年西方基督教才通過多明我教團（S. Domingos）若奧修士（Frei João）領導的團體的工作與印度有了最初的聯繫。這個團體包括四位宗教下級教團的人員：湯瑪斯·德·多倫迪諾修士（Frei Tomaz de Tolentino）、賈克梅·德·帕杜阿修士（Frei Jacome de Pádua）、佩德羅修士（Frei Pedro）和德梅提奧修士（Frei Demetrio），後兩位修士不是多明我會的兄弟。[6]這些教會人士在來到波斯和霍爾木茲之前，曾經拜謁過多馬在梅利亞波爾（Meliapor）和科羅曼德爾（Coromandel）海岸留下的遺蹟。[7]然而，由一個在基督教精神管轄下的教會組織按照正規方式發起的活動直到1505年才開始。從此以後，在印度出現了一些零散的多明我會修士，祇是到了1548年，才建立了一個傳教士隱修院和在其領導下的羅薩里奧（Rosário）小教堂。[8]據記載，直到1542年，方濟各會還是唯一一個從事傳教事業的教團，雖然他們的工作是在其它教團教會和世俗僧侶的幫助下進行的，一般來說，他們在印度的作用就像船上的彌撒室。1532年，聖方濟各會修士在果阿建立了一個有二十名修士的修道院。[9]他們把活動延伸到了柯欽（Cochim）、紹爾（Chaul）、科倫坡（Colombo）、巴薩伊姆（Baçaim）、科朗（Coulão）、馬納爾（Manar）、塔納（Thana）、門格羅爾（Mangalor）、第烏（Diu）、克蘭加諾爾（Cranganor）、巴爾代（Bardez）和其它地區。[10]有可能是在1533年設立果阿主教區的時候，在印度的基督徒的人數大約達到了十萬[11]；但是，應當對這些過於整齊的數字持審慎態度，它們大多表明了品質，而非嚴格意義上的數量，這是編年史學家們和佈道者們常用的做法。

儘管傳教事業在按部就班地進行着，但由於傳教人員缺乏和傳教活動缺乏內在的連續性，結果並不盡如人意，造成這種局面的不僅是由於傳教的準備工作不足，還由於葡萄牙的政治支援不利。在幾乎半個世紀中，基督教事業無論在“異教徒和摩爾人”的皈依方面，還是在多馬的信徒皈依羅馬[12]方面都進展緩慢。1535-1537年間，漁業海岸（Costa de Pescaria）大約五萬帕拉瓦人（paravá）[13]皈依基督教，這並不能證明傳教事業取得的成績，因為大量的皈依者不是由於傳教士們的功勞，而是由於政治和經濟利益。16世紀20年代和30年代初期的



海上戰爭，以及穆斯林的壓迫，使得當地居民紛紛投靠到葡萄牙的庇護之下。[14]

傳教事業進展緩慢的主要原因是當地居民千年文化傳統造成的羈絆和控制着海洋和貿易的穆斯林的存在。因此，初期的傳教事業部分是在臨近葡萄牙要塞的地區展開的。[15]至於皈依的印度人，路易士・菲力浦・湯瑪斯（Luís Filipe Thomaz）認為，初期主要是那些“邊緣人：以不純潔聞名的種姓的漁民、流氓、妓女、葡萄牙士兵的姘婦、聚集在要塞和修道院周圍的乞丐、低種姓的人，大規模的傳教活動並沒有展開。”[16]

耶穌會士的到來

自1542年開始，在耶穌會士那瓦勒人聖方濟各・沙勿略（1506-1552）的富有靈感的引導下，最早的耶穌會士來到果阿，開始了天主教傳教史上真正的新時代。在葡萄牙飛地，他們找到了一個能讓他們在其它教團中立足的空間，動員了從大學、甚至從歐洲的神學院來的人，他們借助於新的佈道和教職人員的流動方法，真正使基督徒的數量在許多葡萄牙人居住的地區至少比從前的時期有了大的增長。[17]耶穌會士似乎真的將印度的一些低種姓的印度人吸引到了基督教世界來，不但使他們分享到新的宗教信仰承諾給他們的博愛，更重要的是使他們依稀看到了在當地社會的傳統結構中不能發生的社會和經濟轉變的機會。形成對照的是，耶穌會士們也吸引了少數高級種姓的印度人到基督世界，但這些新入教的人總是極力維護他們的傳統特權和已有的生活方式，一些人甚至希望得到葡萄牙飛地貿易管理的重要位置。嚴格地說，耶穌會在印度的葡萄牙人地區的傳教活動不但沒有結束種姓制度，而且即使譴責其深刻的不平等、不公正和剝削的時候也是異常地輕描淡寫。[18]這說明，從接觸印度的初期開始，聖方濟各和其他耶穌會士就極力尊重並常常使自己適應現存的等級社會的現實。

即使是在採取了適應當地社會等級制度的做法的情形下，來到印度的耶穌會士明顯地為提高基督教活動的文化和象徵意義作出了貢獻。因此，我們看到，從1542年開始，耶穌會士們就在努力以更盛大和宏偉的方式闡述他們的宗教信仰，把希望寄託於宗教節日來吸引皈依者。正是由於這個原因，他們經常舉辦大型的葬禮、復活節慶典、做佈道經場，甚至演出宗教劇。同時，耶穌會還在葡萄牙印度飛地建立教會學校、住宅、教堂和禮拜室，為貧困和邊緣階層的人建立社會慈善設施。[19]採用“調查和應急方法符，培訓傳教士應對在亞洲環境中可能遇到的最困難和最複雜的局面[20]也是從耶穌會士開始的。最初取得的"成功"，特別是在葡萄牙僑民、土生葡人和皈依的奴隸中間取得的"成功"，使得基督教政治-宗教政權為他們"充當僕人"，就像果阿主教若奧・德・阿爾布克爾克（D. João de Albuquerque）明確指出的那樣：

> 強調他們對靈魂所做的工作和成果，我不敢用筆記錄下這些，也沒有時間來描述（……）。最後我要說的是，他們是點燃的火炬，照亮這裡如磐黑夜。感謝盛名而光榮的上帝差遣他的僕人們從事這些工作。不論他們在何方遊歷，當他們有求於我的時候，我都給予他們一切來拯救靈魂：教皇賦予我的全部權力和威嚴。[21]

但是，不論是溢美之辭，還是過於空泛的總結，它們都可以作為耶穌會在印度的“輝煌”時期的註腳。在16和17世紀，印度地區各種極其多樣的政治、經濟和文化關係錯綜複雜，因此，如果不把耶穌會士們在印度一些地區的活動與當地形勢相結合，要全面地 —— 或者，如果我們用“實質性地” —— 評價耶穌會士們在印度的歷史是不可能的。在這方面的研究中，與當地形勢相結合意味着必須突出耶穌會士們所到地區和他們試圖傳教的地區的文化特殊性。

文化領域的互動

16和17世紀，在我們今天稱之為印度的次大陸正出現一個以政治、社會和文化形式組成的地區，



聖方濟各・沙勿略在果阿治癒一病人（布本油畫）里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏 作者 André Reinoso（17世紀） 攝影 Júlio Marques



其民族的多元性成為關鍵因素，這是長期不斷入侵、遷徙和人口活動的結果。這種千百年來形成的歷史遺存使得不同的宗教和文化同時存在於印度，雖然印度教佔據主導地位，但是，伊斯蘭教的影響也在迅速擴大。在民族、文化和宗教多樣性的環境中，必須同樣強調政治制度的多樣性：16世紀，莫臥兒帝國替代了德里強大的蘇丹王國；古吉拉特（Guzerate）或坎貝（Cambaia）王國、德康（Decão）蘇丹國、維查耶那加爾（Vijayanagar）帝國，以及馬拉巴爾（Malabar）海岸的獨立王國或附屬國；他們都是重要的政治實體，與他們並存的還有領土面積較小的在其他政治制度控制下的地區。[22] 自15世紀開始，歐洲人特別是葡萄牙人的出現使這裡出現了新的局面，改變了其"政治格局"、地區聯盟制度和貿易流通環境。從1505年任命第一位總督起，一個君主政治的實體，即"印度國"[23] 開始在這裡建立起來，在這個飛地上組成了連接城市、要塞和沿海商棧的網路，並在後來從莫三比克擴大到澳門，從而保證葡萄牙的主權和影響的各種需求。

葡萄牙是印度地區最早歐洲殖民化模式的始作俑者，由此衍生出政治、經濟、社會和宗教的變化，尤其是在果阿地區。[24] 1510年，在佔領了大城市之後，正是在果阿，基督教產生了重大的影響，甚至試圖實施一項"基督城市"計劃，這在通過談判和與當地盟友以及當權者權利分享的方式控制的印度和東南亞的其它葡萄牙飛地是沒有過的。

從很早的時候起，葡萄牙人建立的海上帝國就與西印度洋聯繫在一起。他們的主要活動都是以葡萄牙皇家名義集中在這裡展開，無論在軍事上，還是在貿易和宗教方面都取得了進展。與此形成對照的是，在科摩林角（Cabo Comorim）以東的地區，卻鮮有關於歐洲影響的紀錄。[25]葡萄牙人在孟加拉灣沿海地區的立足也是一個現實，這大約發生在16世紀20年代，從那時起，這裡就成為得到梅利亞波爾的多馬的基督徒支持的馬六甲商人或從西印度洋軍隊開小差者的落腳點。其中一些人的社會背景不大清楚[26]，他們多與商人和私人冒險家有關係。[27]

葡萄牙人以不同方式在印度洋和東南亞地區站住了腳，其活動方式因地區不同而各異。葡萄牙人的控制在果阿（Goa）、霍爾木茲（Ormuz）、馬六甲（Malaca）、達芒（Damão）和第烏地區是通過征服取得的，而在其它地區，例如在柯欽，是通過簽署協議；在科摩林角以東地區，有許多葡萄牙私商居住在那裡，他們的目的是從當地活躍的貿易活動中獲得個人利益。[28] 16世紀中葉，其中一些中心地區雖然並無貿易上的重要性可言，例如梅利亞波爾的多美，卻享有獨特的地位。但是，這種情況就不曾在16世紀最初的十年中重要的葡萄牙私商中心帕雷亞卡特（Paleacate）出現，這裡的基督徒有二、三百人之眾。[29]在形成了私商和冒險家組成的"影子帝國"的那些地區，很難說曾像在印度和東南亞的其它地區例如亞齊（Aceh）、西爪哇（Java Ocidental）、科羅曼德爾、以及馬拉巴爾和胡茶辣[30]的一些港口那樣出現過葡萄牙的貿易壟斷，在這些地區商人們都極力地維護個人的利益。

但是，對葡萄牙在這些地區[31]的政治和貿易影響的研究不斷深入的過程中，對葡萄牙宗教活動開展情況的研究卻沒有進展。我們知道，從亞洲海上擴張之初起，僧侶們跟隨着商人和士兵，建立寺廟並試圖建立教區，然而，直到耶穌會16世紀40年代出現在這些地區的時候，才在傳教事業和殖民政權之間建立了密切的聯繫。事實上，聖方濟各．沙勿略在給依納爵．羅耀拉（Inácio de Loiola）的說明信中就曾提出，印度的基督教事業祇有在葡萄牙人的保護之下才能生存並發展。[32] 在1542年到達果阿之後，這位納瓦羅的耶穌會士就意識到，鑒於基督教傳教事業對社會帶來的變化，沒有政治權力當局對傳教士活動的支持，工作將難以展開。因此，在另外兩封信中，沙勿略闡述了他的想法：

> 在馬拉巴爾沿海地區的傳教工作比在其它地區更順利平穩地展開，並且更容易鞏固，因為整個夏天，我們的果阿艦隊在這個海岸遊弋，使得國王們和異教徒先生們不敢造次，甚至不敢冒犯神父和基督徒[33]；（……）向內陸走，有婆羅門人（bramens）和納依爾人（nayres） 和其他貴

族種姓的人，他們勢力大，而且非常迷信，不允許別人在他們當中取得大的成果（……），由於他們在當地勢力大，因此，在那裡無法取得任何進展。[34]

正如依納爵的弟子們所記述的那樣，由於那裡是一個“摩爾人的地區”，他們承認在孟加拉傳教遇到的困難。伊斯蘭教的影響始終是一個無法迴避的障礙，雖然幾乎沒有語言的交流，但是衝突卻是公開的。[35]因此，耶穌會士的佈道也都避開伊斯蘭教地區和王國，以便使“異教徒”基督化。同樣的情形還曾在比斯納加（Bisnaga）和維路爾（Velur）發生過，但在耶穌會到達的半個多世紀之後，基督徒和傳教士的數量都沒有任何實質性的增長：

（……）一位耶穌會教士住在比斯納加，他的大部分時間是和其他倆人住在維路爾，那裡衹有為他們服務的四個男孩是基督徒，在比斯納加王室和維路爾既沒有皈依者也沒有基督徒，他們在那裡的目的是在梅利亞波爾收取每年五千多銀幣（pardão）的租稅。[36]

一般來說，16和17世紀耶穌會在印度的活動是與葡萄牙政權的實際影響同步發展的，例如在果阿地區、在“北方”和馬拉巴爾地區，或者說，在那些可以為葡萄牙的戰略利益和聯盟體系服務的地區，例如大莫臥兒王國。但是在馬拉巴爾，由於本地政權對耶穌會士們的反對，局勢常常動盪不安，然而，依納爵的弟子們 —— 包括聖方濟各會的修士們 —— 並不因此而放棄其使命，他們得到了葡萄牙皇室及其在“印度國”的代表支持。皇室中央權力和他們在海外的代表始終都鼓勵在印度飛地建立宗教機構，部分原因是宗教機構在當地的影響可以為葡萄牙帶來政治和經濟上的好處。這種情況曾出現在大莫臥兒王室，特別是在16世紀末，吸引來了僅僅在兩個主要城市拉合爾（Lahor）和阿格拉（Agra）建立了教堂和基督之家的一個傳教團。但是，基督教事業並沒有被發揚光大，因此，傳教士們轉而面向那裡的葡萄牙居民包括商人、士兵和戰俘提供服務，從而忘記了當地土著居民。[37]像莫臥兒皇帝一樣，他的臣民們衹對基督教的一些文化現象心存好感，而傳教士們則認為，這要歸功於教堂的裝飾，當當地人需要一些美好祝福的時候[38]，常常能引來他們的一些供奉。基督教的外在表達方式與印度教和佛教儀式有某些相似之處 —— 聖像、焚香、唸經、善男信女們的等級等等 —— ，但是，當地的宗教活動甚至其禮儀的意義並不被指責其為“妖魔”的傳教士們廣泛地理解，他們不懂某些文化的相近性能夠導致容忍並有利於基督教的傳播。[39]同時，神學的爭論似乎令國王高興，特別是在印度的葡萄牙人帶來的政治聯盟和貿易發展令阿克巴（Akbar）感興趣，因此容忍了傳教士的影響。[40]雖然耶穌會士們承認他們的影響微乎其微，大莫臥兒的政治利益和葡萄牙當局卻勸說他們留下，以便說服皇帝與他們聯盟共同對付來自歐洲的荷蘭和英國的競爭者。考慮到國王的權力，葡萄牙認為有必要與其保持友好關係，因為在耶穌會士們到來之前和阿克巴佔領了孟加拉之後，葡萄牙人被允許建立一個自由港，這個自由港就是後來的烏古林（Ugulim）。[41]1632年，這個城市被阿克巴的孫子庫朗（Kurrão）[42]王子下令摧毀。

從耶穌會使團的建立及其取得的結果來看，儘管不連貫和統一性差，卻幾乎覆蓋了整個印度領土。[43]但是，他們經常是一無所獲，如果從耶穌會在印度的傳教事業的宗旨之一是要利用各種方式保證大規模地吸引人們皈依基督教，甚至認為為了達到崇高的目的可以不惜一切[44]這個思想來看，更是如此。在印度的皈依事業、宗教和社會影響、神學院、教堂和許多其它表明耶穌會影響的形式都必須尋求葡萄牙飛地的保護。

葡萄牙政治影響下的耶穌會

儘管耶穌會在印度、東南亞和遠東地區迅速地傳播開來，但就印度地區而言，其活動基本上是在“北方省”、果阿地區，以及南方的馬拉巴爾。[45]所謂



“北方省”，是指達芒、巴蓙伊姆和紹爾，在那裡，耶穌會士們主要的活動集中在那些飛地[46]的要塞和商棧。在那些要塞裡有許多葡萄牙人，他們需要精神上的支援[47]，因此，巴薩伊姆成了受到各個教團[48]青睞的城市。正是在那些飛地，無論是個人的捐助，還是田地的購置[49]，耶穌會積聚了無數財產，尤其是在達芒和巴薩伊姆。例如一個來自霍爾木茲名叫伊薩貝拉·德·阿吉亞爾(Isabel de Aguiar)的寡婦捐建了巴薩伊姆教會學校，她沒有孩子，把自己的全部財產都留給耶穌會士。[50]儘管這是一個很受葡萄牙影響的城市，傳教卻非輕而易舉[51]，一些傳教士抱怨說，住在這個地區的“人員很雜”—— 一般來說，他們按所屬宗教分成“猶太人、摩爾人和異教徒” —— ，同時，皈依基督教的人面臨着深刻的社會排異性。[52]在其它北方城市，情況和在巴薩伊姆一樣。雖然葡萄牙的軍事影響很大，但是，本地宗教界對基督教的抵抗時有發生。葡萄牙政治和宗教當局曾試圖動員果阿的機構加入到對本地民眾的傳教事業中[53]，甚至主張搗毀當地的“佛塔”，代之以教堂和基督教十字架。對基督教事業不利的敵對環境有助於解釋達芒的宗教形勢，在這裡，具有強大影響的是伊斯蘭教和印度教，基督教是一個僅限於葡萄牙居民的，特別是住在要塞城堡裡的軍事人員的少數宗教，而在內地 —— 維爾吉（Virgi）、喬地亞（Choutia）和戈萊（Cole） —— 則沒有發現真正的基督徒。不可回避的事實：離葡萄牙的軍事保護越遠，傳教士的影響越小，皈依者的數量越少，這個“規律”在伊斯蘭教影響深刻的地區尤其明顯。

面對在印度各地的困難和葡萄牙佔領模式的不同，耶穌會士們肯定曾遇到過基督教界內部流行的“障礙”，基督教其它教團的活動並不總是能完成。方濟各會的情況就是這樣。方濟各會的修士們比耶穌會士早幾十年來到印度的葡萄牙飛地，獲得了一些宗教特權和地區，而且不願意與新來的耶穌會“分享”。早在16世紀初，在巴爾代地區，聖方濟各修士已經建立了一座聖方濟各修道院（Convento de S. Francisco）、雷伊斯·馬戈斯教堂（Igreja dos Reis Magos）、聖博阿文圖拉（São Boaventura）和雷伊斯(Reis)教會學校、聖達菲神學院(Seminário da Santa Fé），以及十七個教區並配有各自的教堂。在坎貝、巴薩伊姆、達芒、第烏、紹爾、克蘭加諾爾、坎納諾爾（Cananor）、柯欽、科朗、馬納爾（Manar）、賈法納帕唐（Jafanapatão）和馬六甲也建立了修道院。[54]

在葡萄牙政治影響較大的地區，例如果阿和"北方省"就受到不同的影響，有時，祇是行動方式和傳教方法就可以造成其優勢，並影響到兩個教團所使用的不同傳教機制[55]。但是，在葡萄牙控制的地區，兩個教團借助於相同的方式進行傳教，那就是建立羅馬天主教教堂，努力消除當地文化，例如摧毀他們的“佛塔”，禁止他們的節日、儀式，驅除那些不願皈依基督教的人。[56]驅除印度教教徒和“摩爾人” —— 祇可能在葡屬地區 —— 可能產生精神層面的作用，卻使貿易流通出現解體的傾向，甚至導致從立法上尋求問題的解決。我們同樣必須承認，許多原本屬於其它宗教的教民的皈依，特別是在非葡萄牙控制的地區，是出於社會或經濟利益考慮而採取的權宜之計：對於許多人來說，既然印度的種姓制度不能帶給他們任何改變和提陞的機會，基督教就成為他們尋求改變其社會地位的唯一途徑。[57]

在當地政權能夠保證傳教士影響的地區，形勢是複雜的。由於在保持和規範教徒方面遇到的困難，皈依者的數量有限，許多人在受洗之後並不遵守天主教的基本戒律。一些傳教士甚至抱怨無法“約束和懲處”這些人，因為新教徒的社會義務祇是對本地當局而言，而不是對傳教士而言。[58]祇是由於16世紀40年代之後寺院被摧毀和16世紀60年代開展的傳教活動，基督教才在葡萄牙人切實控制的地區，尤其是在果阿和巴薩伊姆地區，建立了較為穩固的根基。[59]

在馬拉巴爾，特別是在那裡的沿海地區，絕大部分傳教活動是由耶穌會傳教士們開展的。堂·若奧三世（D. João III）提供的保護使他們獲得了物質和人員的條件，從而給予這些基督徒精神指導，這從一開始就引起了方濟各會修士們不滿。在16世紀

和17世紀之交，雖然時間不長，耶穌會甚至被方濟各會修士們排除在他們的教堂之外，在捕漁海岸尤其是這樣。雖然依納爵的弟子們和菲利浦王朝的君主之間的關係不像從前那樣密切，然而這並未妨礙在17世紀當方濟各會修士和耶穌會士之間關係緊張時，特別是在印度南部，民政當局多次採取了有利於耶穌會士的立場。部分原因是教團對該地區貿易所給予的支援。[60] 但是，1601年下達的一項詔書規定，將印度的傳教地區在方濟各會和耶穌會之間做一個劃分，以此從整體上解決困擾基督教傳教事業的許多問題。然而，在我們看來，這個決定既可以視為弱化耶穌會在印度的權威的一種嘗試，也可以理解為消除聖方濟各修士和耶穌會士之間矛盾的一種努力。[61]不過，除了在像前面提到過的個別時期[62]，耶穌會的領導地位從未被取代過。如果說曾有過弱化耶穌會活動的政治企圖的話，這個目標沒有實現並不是由於缺乏手段，而是由於耶穌會的活動對於那個地區的政治、經濟甚至宗教利益至關重要，在16世紀中葉的一段短暫時期內甚至影響到政權的內部。

在16和17世紀，其它教團的活動，特別是聖方濟各會、多明我會和奧古斯丁會，遠遠超出了幫助在印度飛地的葡萄牙人的範圍，因為他們居住在葡萄牙人控制地區之外。[63.] 根據記載，這些教團負責建立了修女院，雖然這是很久以後的事情，但是，他們總是遠遠避開耶穌會的影響。面向女性而設立的果阿聖莫尼克修道院（Santa Mónica）、塞拉聖母院（Nossa Senhora da Serra）和聖瑪利亞・馬達萊納（Santa Maria Madalena）修道院都是在奧古斯丁會修士堂・阿萊索・德・梅內塞斯（D. Aleixo de Menezes）的影響下在1598-1610年期間建成的。這也許就是這位大主教找到的確立其所屬教團影響的方式。後來出現的這些機構也可能與"印度國"始終所處的嚴重社會矛盾有關，其中女性的社會特殊性是一個方面，雖然也有一些基督姐妹的影響，但是歐洲女性的影響微乎其微。從一開始，建立聖莫尼克修道院的問題就在聖方濟各會的三級聖職階層之間引發了分歧，他們主張建立一個第二聖芳濟各會，而堂・阿萊索・德・梅內塞斯大主教在一些貴族和當地社會名流的支持下，決定建立一個聖奧古斯丁教團指導下的修道院。[64] 它的建立同樣使人記住了在整個果阿地區不斷開展的宗教傳教的努力。亞洲的一個葡萄牙影響的主要城市，時至今日，那個"古老的果阿"仍然用它那些古老的建築和遺蹟見證着天主教宗教事業的傳播。[65] 那是一個真正實施以建立神學院、住宅為特點的東方"基督城市"計劃的時代，它不僅培養了本地神職人員和皈依者，還培養了來自歐洲的傳教士。1542年，聖方濟各・沙勿略在描述為大約一萬五千到兩萬教民提供服務的教堂和禮拜室時這樣寫道：

> 很明顯，果阿是一個完全的基督城市。有一個寺院，那裡有許多聖方濟各會的修士、一個富麗堂皇的主教堂和許多牧師和教民。[66]

在眾多基督教建築物中，建於1548年的以聖保祿命名的耶穌會教會學校很突出。後來，聖達菲修道院成為耶穌會學校的附屬機構。除了幫助來到這裡的耶穌會傳教士之外，聖保祿學院擔負着教育功能，特別是對孩童的培養。1597年，曾經有七百名學童在果阿的這所耶穌會機構裡學習讀書、寫字和算術。[67]事實上，依納爵的弟子們從來都十分重視對本地人的教育問題，這不是因為他們認為本地人有多麼高的智力水準，而是因為他們認為這是招募和培養未來傳教士的一種形式，而單靠歐洲神學院來的傳教士是一件既困難又昂貴的事情。[68]這間學院還擁有一些住房用於保護皈依者和傳授教理。住房高額的租金由耶穌會大修道院支付。直到堂・若奧三世執政期間，所有葡萄牙控制地區的耶穌會神學院都以動產和不動產捐贈的形式積聚了大量收入。甚至在果阿的聖保祿學院也從堂・塞巴斯蒂昂（D. Sebastião）那裡得到了四個村莊。[69] 但是，在柯欽的神學院情形就有些不同，從來沒有得到過像果阿那樣多的收入。因此，在1601年的菲利浦執政期間，那裡的傳教士們抱怨說他們得到的收入僅能維持大約二十四人需要，還提到一些耶穌會的修道院僅靠乞討生活。[70] 從資料記載我們知道，在1570年至1580年期間，在葡萄牙收入增加了

141%，在1575-1599年期間，果阿省的收入增加了100%，但是，在雙重政體期間卻減少了，這也許與“印度國”的經濟和財政變化有密切的關係。

在西印度南部，葡萄牙在馬拉巴爾的影響和傳教士的活動方式與果阿"基督城市"所發現的方式相當不同。卡利卡特（Calicute）王國和當地穆斯林貿易利益之間的長期聯繫正可以解釋他們對葡萄牙人的敵對態度和葡萄牙人來到印度洋地區最初的十五年間的一連串的衝突。[71]小的自治政權和社會組織結構呈現出多樣性，尤其是政權依附於高級種姓的印度人和穆斯林掌握着貿易控制權，這些都給葡萄牙與這些小王國之間的關係造成很大困難。在他們的政治轄區內，政治事務與經濟事務分離，陸地事務與海上事務分離。面對難以避開的伊斯蘭商人，葡萄牙的政治貿易戰略被迫拋棄結盟和協議外交，而採取軍事衝突。實際上，葡萄牙人是在伊斯蘭商人控制着海上航線的時期來到印度洋的，通過這些航線，遠洋貿易出現在印度的大部分沿海城市。[72]在這種複雜而競爭激烈的格局中，與在大西洋發生的情況相反，不可能在印度洋實現貿易霸權[73]，衹有通過與本地當權者的協定建立貿易關係。因此，正是為了在卡利卡特之外的市場獲得香料，才與坎納諾爾、柯欽和科朗的王國建立了聯盟，但是，貿易控制和任何的“葡萄牙式的和平”在這個地區都是不可能的，正像一個軍人所描述的那樣：

> 過去在蒙特戈（Mondego）和特茹（Tejo）河沿岸發生的戰爭在這裡的大洋上重演。在瓦斯科·達·伽馬踏上卡利卡特海灘之後，一場沒有信仰、沒有寬恕的戰爭開始了。柯欽的印度王子轉向了我們，薩莫林（Samorim）仍然忠於他們從前的臣民：大批分享了馬拉巴爾其餘部分的小王子在無休止的爭鬥中搖擺不定，時而偏向這一方，時而倒向另一方。[74]

儘管在馬拉巴爾出現了政治和貿易方面的困難，各個教團包括耶穌會總是對本地的宗教活動懷有興趣。雖然他們知道在這裡的傳教注定是失敗的結果，耶穌會士們卻極力為這一地區的皇家利益和戰略服務，“表現出對國王的友誼和對葡萄牙人的熱愛”[75]。安東尼奧·博卡羅（António Bocarro）曾說過，本地的納伊爾人為了不失去他們的種姓地位很少有皈依基督教的，而穆斯林“不論何種形式”都不會皈依基督教。[76]無論如何，南方的連續不斷的宗教活動可能與其傳統有關，那裡應當還有聖徒多美發展的基督徒。[77]雖然他們人數少，沒有政治企圖，因為權力都掌握在印度人手裡，也沒有經濟上的重要性，因為海上的控制權掌握在穆斯林手裡，多美的基督徒卻享有社會聲譽。耶穌會士們總是對與他們取得聯繫表現出極大的興趣，希望將他們納入羅馬公教中來，但在歐洲神父和這個敘利亞-馬拉巴爾（siro-malabar）僑民之間出現了分歧，加上一些不稱職的傳教士和對非羅馬公教禮拜儀式的不尊重，種種努力最後的結果卻是將多美的基督徒定性為“基督教教派的異教”（heresia nestoriana），因此，極力將羅馬律法強加在這個馬拉巴爾宗教的頭上。1599年，在果阿大主教、奧古斯丁會的堂·阿萊索·德·梅內塞斯的積極領導下舉行了迪安佩爾（Diamper）主教會議。在後來的17世紀，也就是1608年，當設立副主教職位時，又出現了新的誤解[78]，一群有不同教義和禮儀的教徒站出來表明他們的主張：這些馬拉巴爾的基督徒不相信瑪麗亞的貞潔，不相信聖餐中麵包和葡萄酒變為耶穌的身體和血，也不相信聖子，他們不崇拜聖像，僅僅把洗禮、聖體和神品視為聖事。[79]產生於宗教、文化和世俗社會傳統的這些和其它矛盾是正統的天主教難於匹敵的，就連革除教籍的威脅也奈何他們不得。在迪安佩爾主教會議上所作的將這些基督徒納入羅馬公教的承諾成為一紙空文，人們意識到硬性改變非但不能被理解，從本地、社會和文化的角度看，更不符合多年形成的宗教習俗。

耶穌會士：新的使命觀

路德改革和歐洲新教的發展對中世紀西方存在的唯一有組織的教會的權威構成了挑戰，剝奪了在



此之前強加給歐洲封建社會的規範功能和社會及倫理影響的重要部分。羅馬教廷和新教以及新思潮之間的矛盾、對抗和排斥異己充斥着整個16世紀，因為“熱愛並實踐他們的宗教常常意味着與其它宗教的鬥爭”(80)。羅馬教廷失去了空間、政治領地和可觀的民眾，甚至呼籲用重新奪回失去的宗教領地的辦法和通過傳教團的新活力喚回幾乎徹底被新教奪走的信徒。正是在這種分裂、責難和對抗的環境中，耶穌會賴以為根本動力的羅馬教廷也開始進行（反）改革和改良。依納爵·德·羅耀拉建立的教團和一小部分在巴黎的學生幾乎“體現”了天主教的改革和經過改良的現代傳教文化。(81)

與傳統的教團和托缽僧修會不同，耶穌會的創立成員沒有與羅馬教廷的舊教規和教權明確決裂，相反，他們綜合地代表了修行和宗教信仰的現代潮流，強調耶穌受難的價值理論，主張對行為和對生活慈悲憐憫。(82)他們認同建立在特倫托公會議（Concílio de Trento）確定的天主教神學基礎之上的天主教教義範圍內的個人價值及其思想自由，主張重視首創精神、自由和批判能力，歌頌在天主教照耀下的人類智慧價值和他們的方法論與技術。但是，他們提倡順從，尤其要順從羅馬教廷和教皇，這使得費爾南多·普列托（Fernando Prieto）認為耶穌會充滿了人的悲劇：

> 它是一個奇談怪論，由於在上司的控制和臣子的創造力之間的矛盾，耶穌會的歷史充滿了人的悲劇。(83)

這種矛盾在其實踐活動中對路德教義和新教進行批駁並為自己開脫，主張羅馬教廷的等級結構是神聖的原則，甚至強迫教廷權力當局在面對任何國家干預的時候必須挺身而出。但是，由於歐洲北部國家和新教的傳播之間的密切聯繫，這種局面並沒有發生。因此，自從新教團成立之初開始，依納爵·德·羅耀拉寧願維護在教義方面極有影響的以多明我會(84)和高於一切的教皇為代表的中央集權的結構。

以堅決維護順從、紀律、等級和羅馬教皇權力的觀點為基礎，依納爵·德·羅耀拉和他的同伴們建立的修會結合不同的社會成員建立了金字塔式的管理結構，與其它教團相反，其權力從“教宗”——或稱其為創始人——向社會的其餘成員分散，以此決定一個終身領袖(85)的任命。另一個應當考慮的方面是耶穌會早期的檔中軍事術語的使用，這使得一些歷史學家將“基督連隊”誇張地理解為“軍事組織”形式下的新宗教團體。這些用詞在當時的形勢下並不令人感到吃驚，它使人想起羅耀拉的軍人出身和那樣一個動盪的宗教爭鬥和戰爭時期。應當認真地看待宗教和精神改良中的這些重要觀點，它將埃杜瓦爾多·洛倫索（Eduardo Lourenço）的實證主義曾向我們提到過的“依納爵革命”引入羅馬教廷，重建湯瑪斯主義教義，表現超然的實用主義，為達到目的而不計後果，其目的卻常常與神的意志混為一談。(86)

耶穌會在葡萄牙的建立

根據編年史記載，堂·若奧三世是第一個支持並正式接受耶穌會計劃的歐洲君主。這位國王熱心於對在海外開展活動的神職和宗教人員的工作進行革新，他似乎在新修會的組成和計劃中找到了一個加強亞洲地區傳教事業可能的解決辦法。(87)當時，仁慈的君主和他的合作者特別熱心於動員這樣的人和教團，即他們的宗教背景和道德表現優於非教民，他們的教團優於處在葡萄牙飛地和控制地區動盪中的傳統教團。耶穌會士們已經使貞潔、順從和貧窮深入到他們的心裡，承諾可以到教皇派遣他們去的任何地方，這些特點立刻賦予耶穌會巨大的活力和效率，這些都在後來葡萄牙人影響的東方複雜的環境中成為有用的工具。(88)

從整體上看，葡萄牙耶穌會士的投入重城市而輕農村，但在建立教會學校方面，積極地宣導者並不總是耶穌會士，還有其它宗教和世俗人士提出要求或者建議。當這些保護和利益不能如願時，甚至發生過類似馬德拉（Madeira）接受饋贈的首領反對在豐沙爾（Funchal）建立教會學校，認為耶穌會士



是"間諜"(89)這樣的事情。嚴格地說，耶穌會在葡萄牙的建立不能僅僅從表面上看就得出得到皇室、或者準確地說是得到了王國上層社會顯赫人物的支持這樣的結論。這種支持難道僅僅應當被理解為耶穌會宗教改良的結果或者由於大多數的修會成員來自官宦之家這個社會現實？眾所周知，在討論葡萄牙16世紀耶穌會影響的成因時，這件事情總是被提及，但這個題目需要長期的跨學科研究，它涉及社會、宗教、政治歷史的不同領域，卻還沒有足夠多的葡萄牙歷史學家的參與和越來越嚴格的分工和專業劃分。無論如何，耶穌會成員自身的社會學歷程還沒有被完全研究透徹，如果說在初始階段，許多人來自官宦之家，那麼在後來，許多卑微的工匠、商人、退役士兵、官僚、冒險家也進入了耶穌之家。(90)另一項試圖揭示是甚麼原因促使16世紀歐洲青年加入當時有六十年歷史的耶穌會的最新研究顯示，許多新耶穌會士希望逃避"世界的混亂和危險"，而大約一半的人與其說關注其他人的幸福，倒不如說他們更關注拯救自己的靈魂。(91)很少有人真的希望在葡萄牙帝國遙遠的土地上獻身於另一種"拯救靈魂"的事業。

另一個值得考慮的方面是關於候選人的地區和"民族"來源。這是一件相當重要的事情。從整體上說，無論是全面審查還是會憲，都沒有禁止新教徒加入社會團體的規定，一些人甚至身居要職，在印度，一些人曾到過例如捕魚海岸那樣遙遠的地區或者東南亞的摩鹿加群島（Molucas）。就個人來說，耶穌會的成員和其它修會的成員都曾經要求不要接納來自"少數民族"的人。堂・塞巴斯蒂昂和堂・恩里克（D. Henrique）樞機主教也曾向教皇要求，希望耶穌會不要接納一名新教徒，同樣，克勞迪奧・阿瓜維瓦（Claudio Acquaviva）會長曾阻止"猶太人和摩爾人的後代"在沒有特別批准的情況下加入修會（1593年訓喻）。(92)與此相反，許多葡亞混血的教徒卻不斷被接納，但是，他們幾乎都是歐洲神父的僕從。對於在"葡屬印度"出生的人，范禮安（Valignano）懷着種



聖方濟各・沙勿略在果阿講道（布本油畫）

里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏　作者 André Reinoso（17世紀）　攝影 Júlio Marques



族優越感輕視他們，由於他們表現出氣候和缺乏教育帶來的“缺陷”，因此直到17世紀晚些時候，歐亞混血仍難於為修會和大教團所接納。(93)

在葡萄牙，對耶穌會機構的幫助從戰略上調動了皇權，尤為明顯的是堂・恩里克樞機主教，他開始將傳教的工作從屬於葡萄牙皇家的海外領地擴展到耶穌會最早的傳教團內部。歐洲其他統治者卻基本上沒有出現這種情況，他們當時正將大的注意力集中在如何強化越來越專制的政權上，例如西班牙的情況就是如此，讓耶穌會士參與到海外的傳教事業是若干年之後的事情。葡萄牙君主的支援部分的還由於最早的耶穌會士對皇室的影響，耶穌會士例如西蒙・羅德里格斯（Simão Rodrigues）和萊昂・恩里克（Leão Henriques）多次被指派擔任堂・若奧三世、堂・恩里克樞機主教和堂・塞巴斯蒂昂的告解神父。在許多評論家看來，這種關係導致了他們能夠影響政府的內部政策和殖民政策，但是，類似的活動到了菲利浦時期基本上停止了，原因有二：耶穌會士不再是皇家的告解神父，他們的位置被多明我會修士所代替；耶穌會士過份的“中立”既不能給宮廷帶來好處，也不能給葡萄牙越來越強大的政治上的反對派任何實惠。因此，在達多利爾・奧爾登（Dauril Alden）看來，與人們所記述的相反，除了在臨近17世紀40年代的時候發生的極少數幾次鼓勵光復的講經佈道之外，菲利浦時期的耶穌會士們的作用相當消極。面對日漸失去的政治影響，憂心忡忡的印度耶穌會派人調查他們自己的活動，試圖以此向全歐洲天主教界表明他們的“精神征服”和在牧靈民眾中所享有的聲譽。與彙編的年度報告一樣，這種做法所起的作用就像強大的宣傳工具，不但可能避免來自教會方面的調查，還可以避免政治、經濟和管理方面的追究。在適當的時候，我們將對這方面皇室的各種要求做一個分析。(94)

為東方傳教的修會

雖然葡萄牙沒有受到新教改革後果的影響，其內部不需要一個新的對羅馬教皇百般順從的修會，卻在海外傳教領域遇到了迫切的問題和挑戰。未發現的和已經在葡萄牙佔領管轄下的土地之大，距離葡萄牙本土之遠，以及越來越突出的人口問題，都對堂・曼努埃爾（D. Manuel）及其繼任者實施與其政治和貿易影響相適應的新皈依者戰略造成了困難。除了教職人員人數少之外，其應對傳教地區和民眾的宗教、文化和社會複雜性所做的準備也不足。沒有任何其它教團包括托缽僧修會能夠以軍人的姿態回應複雜的傳教活動提出的挑戰並以基督徒的態度適應葡萄牙影響下的亞洲地區的環境(95)。耶穌會以其中央集權的組織結構、紀律、活力和凝聚力，以及適應本地環境的態度和將信仰與教育相結合的做法，似乎使其成員做好了在別人失敗的地方取得更多成功的準備。同時，耶穌會發展成為被統一的靈修綱領聯合在一起的組織，其精神指導直接來自依納爵・羅耀拉及其非常著名的《神操》（*Exercícios Espirituais*）。這部禱告手冊的教誨、人員培訓和精神完善很快引起了許多智識分子和信徒的興趣，使得《神操》變成了基督教靈修的現代歷史上的一個里程碑和特蘭托教廷的歷史上必不可少的檔之一。(96)依納爵・羅耀拉撰寫《神操》的最高目標是向他的追隨者解釋他的思想和基本路線，同時，作為耶穌會及其成員集體和個人行動的精神嚮導。這是他找到的指導新皈依者“以良好的方式默想並進行全面懺悔”(97)的方式，藉此提供獲得一系列美德的一種方式，除此之外，把摹倣基督的生活作為教廷和傳教事業改良的方式。

以依納爵・羅耀拉的操練計劃為基礎，修會成員接受的培養常常集中在個人默想方面，似乎更難發現它的實際的社會和宗教反響：在印度一些地區進行集體施洗之後，並沒有進行宗教和精神方面的真正的培養和規範，同時，許多新入教者，一般來說那些基督化的孩童和奴隸，僅僅是名義上的基督徒，對於靈修事業要求的忠誠幾乎並不認同。一些研究者認為，依納爵的傳教計劃是非常雄心勃勃的，因為他所關注的是為基督征服國家和大陸 —— 世界的拉丁化，對皈依的方式和“品質”(98)則不感興趣：祇有基督教可以拯救他們，因為它是唯一的



和真正的宗教。因此，一般來說，耶穌會士們試圖把自己當作由上帝“選拔”出來的人來拯救和完善人類，這是明確寫入耶穌會會憲中的：

> 耶穌會的目的不但是要依靠神力拯救和完善自身靈魂，而且同樣依靠神力幫助拯救和完善身邊的人的靈魂。(99)

為了達到傳教的目的，耶穌會十分重視對前往亞洲進行宗教活動的耶穌會士和候選人加入修會所設的條件和要求。為了提高神父的品質，建立了新的神學院和教會學校，科英布拉的神學院被認為是培養被派往葡萄牙人到達和立足的各個海外地區(100)的“使徒的搖籃”。從一開始，這就是聖方濟各·沙勿略的戰略命令；在此之後，也是路易士·岡薩爾維斯（Luís Gonçalves）神父接受的命令，他在1561年曾勸教省巡視員在葡萄牙多住一些時間，加強教省的工作，以便按照修會的精神“培養和教育許多人”(101)。在第二次給加斯帕爾·巴爾索（Gaspar Barzeo）神父的指示中，聖方濟各·沙勿略甚至建議他不要在耶穌會接受“來自少數地區和軟弱的人，因為修會需要有靈魂、來自各地並且可以到各地去的人”，強調說“在耶穌會，我從來沒有給那些經過多年證明沒有智識和美德的人授予教職，因為修會的教士由於修會會規和職責的原因有這種需要，相反則會造成許多許多麻煩。”(102) 儘管在16世紀末耶穌會開始在招募東方傳教士方面遇到了困難，但仍然堅持了在初期採取的謹慎做法，甚至常常表現出對招募社會背景複雜的成員的反感，例如對許多士兵和冒險者採取的態度那樣，這些人通常被認為“無知”，他們衹希望從耶穌會尋求庇護，以逃避17世紀葡萄牙東方飛地日常生活的貧困。

在選拔傳教地區的教省省長的問題上，耶穌會採取了更為謹慎和嚴格的要求。1582年，駐日本的耶穌會巡查員范禮安曾說，任何上級衹有在得到“適當的人”(103) 幫助的情況下才能完成他的使命，並就印度教省省長的推選問題建議說：

> （……）在整個耶穌會裡，沒有任何一個工作像印度教省省長那樣日理萬機，他對我們修會內和修會外的人都有着至高權威，手中掌管着重要而繁重的工作，他不僅負責分散在語言和習俗紛呈的王國和教省各地的耶穌會，還負責這些王國和教省的所有基督教事務和傳教工作。他遠離羅馬，靠近印度，從寫信到接到回信至少需要一年半的時間，若為其它地方，則需要三、四年，甚至五年的時間。(104)

一個豐富的修會，還是一個闊綽的修會？

耶穌會士們在亞洲的活動不僅僅體現了一個受到皇室高層保護、充滿活力和軍事化的、被極大地動員起來投入傳教活動的新修會在組織和精神上的優勢，在亞洲葡萄牙具有政治影響和開展貿易活動的地區，耶穌會士們的流動同樣要求更多的物質投入：昂貴而漫長的旅行、宗教服裝運輸上的花費、書籍傳播開銷鉅大、教會學校和神學院的興建需要大量資金，很多時候當這些學校和神學院建成時，還需要資金進口或者由當地優秀“藝術家”生產神像，修建祭壇、裝飾和其它一些鉅額投資，沒有這些投入，要想通過“節日”和禮儀來吸引當地民眾的興趣將是非常困難的。因此，耶穌會除了得到皇家的投資和本地的保護之外，需要不斷積累動產和不動產收入，眾所周知，在這些貿易例如與日本的白銀貿易和摩鹿加群島的丁香貿易(105) 的利潤的管理和使用中佔有重要位置。儘管耶穌會反復強調這些是他們在“印度國”的唯一生活來源，一項深入的調查很快就表明，這類收入和財產的獲得遠遠超過了他們基本運作的需要，使耶穌會成了在東方活動的最闊綽的天主教教團。

尤其是從17世紀初開始，隨着關於葡萄牙東方影響“衰敗”的爭論越來越強烈，越來越多的人指責批評耶穌會囤積財富，在果阿甚至出現了“他們是薩爾塞特（Salcete）的主人”的說法。經濟實力使耶穌會得到了加強，一些印度民眾對耶

穌會士的忠順超過了他們對皇家當局的忠順，耶穌會的經濟實力為此做出了決定性的貢獻。經濟實力的積累和對地區控制能力的加強使得反叛行為在葡萄牙印度飛地及其影響地區的耶穌會士們中成為普遍現象。實際上，無論是負責任的耶穌會士，還是那些寧願“皈依上帝換口飯吃”也不願意去保衛一個不能給他們帶來任何好處的空想帝國的士兵和冒險者，不服從皇家命令的事情越來越多。自從16世紀末以後，這些人加入耶穌會加劇了道德敗壞，降低了招募標準。因此，許多耶穌會士的文化和道德水準距離其創建者相差甚遠，這就難怪范禮安對一個柯欽教會學校的神父的違規行為所使用的極其粗暴的語言：“(……)他們是一些糟糕的鄉巴佬，心術不正，穿着教士服醉熏熏地走在街上。”(106)似乎沒有必要長篇累牘地強調富有和墮落在耶穌會的一些地區和一些成員中同時存在的狀況，作為一個歷史現象，當然會有大量的關於這方面的反耶穌會士的文字在葡萄牙18世紀廣為流傳。

耶穌會士大量聚斂財富的話題已經引起了菲利浦當局的擔心，但皇家沒有辦法也沒有興趣過問這件事情，更不關心耶穌會擁有財產的準確數字。當時，他們已經形成了一個類似國中之國的局面(107)，在印度這種情況尤為明顯，但是，由於距離遙遠，政府的控制和監督鞭長莫及。除此之外，一個總督通常在一個地區祇停留三年，這個時間不足以對一個如此廣大卻如此不連貫的“帝國”有透徹的瞭解，而大部分傳教士長期居住在客居國，一些人甚至再也不離開，大部分耶穌會士的情況就是這樣。(108)他們除了長期居住之外，並不以個人名義而是幾乎以“團體”的名義開展活動，從而使他們得以建立社會群體、實施更加穩固的社會影響並常常與政府抗衡。調查或限制耶穌會的各種旨在追逐經濟優勢的活動特別是不斷出現的腐敗行為，似乎無助於瞭解印度國的“衰落”和變化主要是由於經濟和政治原因造成的，以及耶穌會士無法逃避的權力的重新分配和在印度洋地區的競爭。

耶穌會和其他人的傳教活動

歷史學也是對各種環境的研究。嚴格地說，關於耶穌會在亞洲聚斂財富的爭論是在特殊的歷史環境下形成的。在印度、中國、日本或東印度尼西亞，耶穌會士們面對的是皇家揮霍無度、經濟活躍、貿易發達的等級森嚴的社會，難以使用16世紀初期用來研究美洲居民時使用的“野蠻”或者“亞當以前”狀態的概念。在亞洲世界，這個“另一個”是不同的，它有着以有組織的活躍的宗教體制例如印度教、佛教、或者自13世紀壯大起來的由商人、傳教士、先知、兄弟會和波斯君主傳承的伊斯蘭教為特徵的千年文明底蘊。耶穌會在印度民眾中採用的傳教方式從整體上看沒有表現出對當地文化任何特別的尊重，他們採取的是強制推行有時甚至是要當權者、當地的政治和區域權力的掌握者投降的做法。與此同時，耶穌會建立的學校和神學院儘管用來培養一些當地的人，但是順理成章地成為西方基督教價值觀的傳播工具，他們不考慮理解的問題，更不關心當地文化的保護。我們所見到的正相反：為了強制推行基督教，耶穌會士們必須尋求政權和上層社會的支持和保護，耗費鉅資，投入資金到典禮儀式中，以此吸引新的皈依者和持懷疑觀點者的贊賞。因此，葡萄牙和當地政權的首腦常常出現在大型的慶典儀式即集體受洗儀式上，很多時候，總督或當地的“王子”們成為這些大型儀式的見證人和贊助者。在耗費鉅資舉行的豪華盛大的儀式中，他們得到了安慰。

沒有這些巨額的投入，印度的天主教傳教就沒有發展，甚至常常是不可能的。因此，作為便捷而具普及性的方式，耶穌會自聖方濟各·沙勿略時代起，就把在印度建立基督世界的希望寄託在對葡萄牙飛地的葡-亞後代或本地出生的孩童進行宗教教育和培養上，由於這些孩童對本地宗教瞭解不多和他們特殊的社會地位，比較容易接受基督教。耶穌會的一切計劃都是為了取得結果，但這些孩童不宜太小，應當認識並會講母語，以便日後能用葡萄牙語和當地的語言學習教義要理，然後成為當地使團的



助手。對孩童的培養曾作為成年人的榜樣在歐洲使用過，包括在那些忠於羅馬的國家內部。 宗教巡遊的情況就是這樣："整個城市沉浸在宗教巡遊帶來的歡樂之中，孩子們舉着旗幟列隊穿過街道，成群的人跟在他們的後面。"[109]

雖然祇是一個宗教團體，耶穌會同樣把科學和教育作為其宗教意義的傳播方式。這種做法不但表明了中世紀經院制度的崩潰，同時也反映出在當時對教育和消除歐洲新教異教以及(重新)建立一個天主教機構的關心。[110] 正是在東方，耶穌會士們先於在歐洲開始把他們的思想付諸實施。早在1542年，聖方濟各·沙勿略就對在果阿建立一個教會學校"教育孩子"表現出極大的熱情。第二年，耶穌會士們就曾教授過拉丁語[111]，這在依納爵·羅耀拉看來，有助於宗教和文化的密切結合。[112] 這些機構既可以用來培養本土的教士階層，也可以培養來自歐洲的新皈依者和傳教士。在耶穌會到來之前，米格爾·瓦斯（Miguel Vaz）和迪烏戈·波爾巴（Diogo Borba）已經在1541年建立了聖菲達兄弟會[113]，其領導人、教區神父和精神指導逐漸由耶穌會士修士擔任，從1548年開始，全部為耶穌會士掌握。聖保祿學校後來與這個神學院合併，成為在印度的最大的天主教建築之一[114]，1543年1月落成並由聖方濟各·沙勿略負責主持，祇是到了1545年，尼古勞·蘭西羅托(Nicolau Lancilloto)才被任命為校長兼修道院院長。在這一年，這裡有大約六十名年齡在二十至二十一歲之間的學生，也有一些七、八歲的學生和一些奴隸在他們主人的要求下來此就讀。實際上，這所學校有兩個學院，一個是為那些希望成為神父的學生而開設，其學生必須學習古拉丁文、哲學和倫理神學，另一個則是為那些想成為"文化人"和學習數學的人所設。[115] 修會堅定地相信，這種學校制度以其基督教育的"優越性"為出發點，能夠保證天主教在印度的發展，從而增加皈依者的數量。這種努力獲得了一些影響，尤其是在果阿這個"基督城市"，但是，在印度的其它地區卻幾乎全部宣告失敗。最終，從聖方濟各·沙勿略聖徒使命英雄般開始的時候起，嚴格地說，天主教就從未深入到印度社會和民眾千年的文化和人們的頭腦中。留下的祇是英雄、烈士和那個關於"東方聖徒"的傳說，然而，聖方濟各·沙勿略夢想中的東方傳教和征服事業，以及以歐洲為中心的勝利凱旋和宗教的烏托邦，這一切並沒有發生。

【註】

(1)《基督教大事記》(*As Grandes Datas do Cristianismo*)，弗朗索瓦·勒布倫（François Lebrun）主編，里斯本，新聞出版社（Ed. Notícias），歷史圖書館，頁139。

(2)席爾瓦·迪亞士（J. S. da Silva Dias）：《堂·若奧三世時期的文化政策》(*A Política Cultural da Época de D. João III*)，第2卷，科英布拉，科英布拉大學哲學學院，1969，頁805。

(3)費爾南·德·蓋羅斯（Fernão de Queiroz）神父，耶穌會神父在錫蘭短暫的精神征服……（*Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão ordenada pelo Padre da Companhia de Jesus ...*）；保羅·達·特林達特（Paulo da Trindade）修士：《東方的精神征服》(*Conquista Espiritual do Oriente*)，這本書記述了東方印度多美教省下級修士在從好望角到遙遠的日本列島的三十個王國佈道和使異教徒皈依方面所作的一些較為重要的事情。三卷，菲力克斯·洛佩斯修士做序並做註釋，OFM，里斯本，海外歷史研究中心，1962-1967。

(4)《基督教史》(*Histoire du Christianisme*)，主編馬耶爾（J. M. Mayeur）、彼得里（Ch. Pietri, A. Vauchez）和韋納爾（M. M. Venard，第8卷：《懺悔時代（1530-1620）》(*Le temps des confessions 1530-1620*)，Desclée，1992，頁795-796。參看：《印度國政治行政結構》，路易士·菲力浦·湯瑪斯（Luís Filipe Thomaz）：《從休達到帝汶》(*De Ceuta a Timor*)，里斯本，Difel，1994，頁207。關於葡屬印度帝國的觀念，我們強調下面的想法，見第207頁："當面對帝國的通常概念的時候，葡屬印度帝國在我們看來帶有一些特別之處，有時帶有某些不諧調之處。除了空間上沒有連續性之外，其機構混雜，地理和管轄的邊界不清，這些都是它的不同尋常之處。造成這種局面的原因是，在一般情況下，帝國代表着某些地理區域的政治結構，而印度國實際上是一個網絡，也就是說，一個在不同區域之間溝通的體系"。

(5)路易士·菲力浦·湯瑪斯：《發現與傳教》(*Descobrimento e Evangelização*)，參看頁119。

(6)在1548年之前，多明我會的影響都是個人名義的，因為祇是從這個時候起，他們的影響才開始以團體的形式出現，當時，在果阿建立了一個修道院。



（7）里斯本國立圖書館，手抄古籍 177，頁 322；BPE, CV/2-6，頁 1。

（8）馬特烏斯（F. Mateos）：《聖方濟各·沙勿略的傳教地區》（“Campo de Apostolado de San Francisco Javier”），《西班牙傳教事業》(*Missionalia Hispanica*)，年9，第25期，聖托里維奧·德·莫格羅維何（Santo Toribio de Mogrovejo）學院出版，1952，頁 452-480。

（9）曼努埃爾·佩雷拉·貢薩爾維斯（Manuel Pereira Gonçalves）：《16 世紀方濟各會修士在印度的影響》（“Presença Franciscana na Índia no século XVI”），《葡萄牙在世界》（*Portugal no Mundo*），里斯本，Alfa 出版社，頁 108-109。參看：羅伯特·施林普夫（Robert Schrimpf），《魔鬼與灑聖水的刷子》（“Le Diable et le goupillon”），果阿 1510-1685。《葡屬印度，傳教與貿易》（*L'Inde Portugaise, Apostolique et Commerciale*），米凱萊·昌德納（Michele Chandeigne）主編，巴黎，Autrement 出版社，紀念專輯，1996，頁 115-134；阿基里斯·米爾曼（Achilles Meersman）修士，O. F. M.：《印度古老的方濟各教省》（*The Ancient Franciscan Provinces in India*），班加羅爾基督教協會出版社（Bangalore Christian Society Press），1971。

（10）曼努埃爾·佩雷拉·貢薩爾維斯：《16 世紀方濟各修士在印度的影響》，參看頁108；見羅伯特·施林普夫，《魔鬼與灑聖水的刷子》，果阿1510-1685。《葡屬印度，傳教與貿易》，米凱萊·昌德納主編，巴黎，Autrement 出版社，紀念專輯，1996，頁 115-134。《果阿主教管區的教會歷史回憶錄》（*Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa*），新果阿，聖方濟各·沙勿略之聲印刷，1933，頁1-61。儘管方濟各會修士到過許多地區，但是，直到17世紀初期，主要的基督教中心僅僅局限在葡萄牙要塞和商棧附近。

（11）《果阿主教管區的教會歷史回憶錄》，新果阿，聖方濟各·沙勿略之聲印刷，1933，頁30。我們認為，這是一個誇大的基督徒數字。

（12）萊昂·布林東（León Bourdon）：《1547-1570耶穌會和日本》（*La Compagnie de Jesus et le Japon 1547-1570*），巴黎，古本江基金會葡萄牙文化中心和葡萄牙紀念發現事業全國委員會，1993，頁 65。

（13）漁業海岸的低種姓社會。

（14）桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆（Sanjay Subrahmanyam）：《葡萄牙帝國在亞洲 1500-1700 政治和經濟史》（*O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*），里斯本，紀念和社會，1996，頁 129-130。

（15）馬特烏斯，參看頁 472。

（16）路易士·菲力浦·湯瑪斯，參看頁 119。歷史學家強調指出，當聖方濟各·沙勿略到達印度的時候，柯欽和果阿的基督教團體大概有上萬個，而其它地方僅有幾百個。

（17）1546年，由於耶穌會士和方濟各會修士的工作，巴爾代和薩爾塞特十分之九的居民成了基督徒。在 1560-1563 年期間， 紹拉姆島（Ilha de Chorão）變成了基督徒島。16 世紀末，薩爾塞特有三萬五千名基督徒，分佈在十一個教區。《18 世紀下半葉的果阿：社會-文化雜論初稿》（*Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio-Cultural*），新里斯本大學人文科學學院博士論文，里斯本，複印本，1994，頁 243。

（18）特奧托尼奧·德·索薩（Teotónio de Souza），*Goa to Me*，新德里，Concept 出版公司，1994，頁 85。就連多美的基督徒都珍惜他們的種姓，拒絕同新基督徒一起做彌撒或聆聽教義。

（19）熱蘇斯·瑪麗婭·格蘭內羅（Jesus María Granero），耶穌會：《依納爵·德·羅耀拉的傳教活動和方法》（*La Acción Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola*），西班牙傳教圖書館（Bibliotheca Hispana Missionum），第 6 期，布林戈斯，《傳教團的世紀》（El Siglo de las Misiones），頁 170。

（20）伊帕拉基雷（I. Iparraguirre）：《依納爵的神操》（“Los Ejercicios Espirituales Ignacianos”），《傳教研究》（*Studia Missionalia*），第 5 卷，Romae, Apud Aedes, Pontificial Universitatis Gregorianae, 1950，頁 8。

（21）安東尼奧·達·席爾瓦·雷戈（António da Silva Rego）：《文獻》（*Documentação ...*），第 7 卷，頁 31。

（22）席爾瓦·雷戈：《葡萄牙東方傳教史（1500-1542）》（*História das Missões do Padroado Português no Oriente (1500-1542)*），第 1 卷，印度，里斯本，殖民地總署（Agência Geral das Colónias），1949，頁 9-10。

（23）關於葡屬印度國概念可參看：瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科（Maria Manuela Sobral Blanco）：《葡屬印度國。從霍爾木茲的投降到柯欽的失守（1622-1663）》（*O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*），第 1 卷，影本，里斯本大學文學院博士論文，1992，第 1 頁及背面。

（24）參看： 熱內維耶夫·布雄（Geneviève Bouchon）：《一個殖民社會的早期經驗：16 世紀的果阿，葡萄牙歷史，歐洲歷史》（“Premières Expériences d'une Société Coloniale: Goa au XVIe. Siècle. Histoire du Portugal. Histoire Européenne”），巴黎研討會論文集，22-23，1986年5月，巴黎，古本江基金會，葡萄牙文化中心，1987。

（25）這件事情可參看: 桑賈伊·蘇拉馬尼亞姆：《貿易和衝突。1500-1700 葡萄牙在孟加拉灣的影響》（*Comércio e*

Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700），里斯本，Edições 70，1994。

（26）同前，同上，頁67。貝利．迪費（Bailey W. Diffie）和喬治．維納斯（George D. Winius）：《葡萄牙帝國的建立：1415-1580（*A Fundação do Império Português: 1415-1580*）》，第2卷，里斯本，Vega出版社，《歷史文獻叢書》（Colecção Documenta Historica），1993，頁192-193。

（27）（28）（29）（30）同前，同上，頁70。關於印度國的行政結構，可參看路易士．菲力浦．湯瑪斯：《從休達到帝汶》，頁207；頁85；頁87；頁134。

（31）關於這個問題，同樣參看：路易士．菲力浦．湯瑪斯：《從休達到帝汶》，Difel，1994，頁149-591。

（32）特奧托尼奧．德．索薩：《果阿於我》（*Goa to Me*），新德里，Concept出版公司，1994，頁89。

（33）耶穌會羅馬檔案館（A. R. S. I.），*Provincia Goana et Malabarica*，果阿17，頁56-57。

（34）范禮安（Alessandro Valignano）：《耶穌會在東方印度的初始和發展的歷史（1542-64）》（*Historia del Principio y Progresso de la Companhia de Jesus en las Indias Orientales (1542-64)*），若澤．維奇（Josef Wicki）出版，羅馬，耶穌會歷史學院（Roma, Institutum Historicum Societaris Iesu），1944，第1頁。在另一份耶穌會羅馬檔案館的文件果阿51頁242v，可見到："……因為在葡萄牙國王的土地上，我們可以更容易地做我們要做的事情……"

（35）費爾南．格雷依羅（Fernão Guerreiro）：《1600年至1609年期間耶穌會神父關於日本、中國、卡塔約、蒂多雷、特爾內特、安波那、馬六甲、勃固、孟加拉、比斯納加、馬都雷、漁業海岸、馬納爾、錫蘭、特拉萬科爾、馬拉巴爾、索多馬拉、果阿、薩爾塞特、拉合爾、第烏、上埃塞俄比亞或者布列斯特-若奧、莫諾塔帕、安哥拉、幾內亞、塞拉里昂、佛得角和巴西事務的年度報告》（*Relação anual das cousas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões do Japão China, Cataio, Tidore, Ternate, Amboino, Malaca, Pegu, Bengala, Bisnaga, Madure, Costa da Pescaria, Manar, Ceilão, Travancor, Malabar, Sodomala, Goa, Salcete, Lahor, Diu, Etiópia a alta ou Preste João, Monotapa, Angola, Guiné Serra Leoa, Cabo Verde e Brasil nos annos de 1600 a 1609*），第1冊，阿爾杜爾．維埃加斯（Artur Viegas）主編並做序的新版，科英布拉，大學出版社，1930，頁285；費爾南．格雷依羅：《1604年至1605年期間耶穌會神父在東印度、這個王國的其它征服領土和在那裡的皈依及基督教事業的報告》（*Relaçam Annual das Cousas que fizeram os Padres de Iesu nas partes da Índia Oriental & em algumas outras da conquista deste reyno nos annos de 604 e 605 & do processo da conuersam & christandade daquelas partes*），里斯本，Pedro Crasbeeck，1607，頁98。

（36）耶穌會羅馬檔案館，果阿17（1611），頁71-72。

（37）安東尼奧．博卡羅（António Bocarro）：《印度國各城市和城鎮地圖集》（*Livro das Plantas de todas as Cidades e Povoações do Estado da Índia*），2卷，伊莎貝爾．希德（Isabel Cid）摘錄，里斯本，國家印刷鑄幣署（Imprensa Nacional-Casa da Moeda），1992，頁78。

（38）費爾南．格雷依羅：《1604年至1605年期間耶穌會神父在東印度、這個王國的其他征服領土和在那裡的皈依及基督教事業的報告》，里斯本，Pedro Crasbeeck，1609，頁139-140。

（39）博克瑟：《葡萄牙的海洋帝國1415-1825》（*O Império Marítimo Português 1415-1825*），里斯本，Edições 70，頁92。

（40）特奧托尼奧．德．索薩：《中世紀的果阿。17世紀的城市和內地》（*Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*），里斯本，Editorial Estampa，1994，頁29-30。

（41）安東尼奧．席爾瓦．雷戈：《大莫臥兒的第一個傳教團》（"A Primeira Missão Religiosa ao Grão Mogol"），《神聖的盧濟塔尼亞》（*Lusitania Sacra*），第4冊，里斯本，教會歷史研究中心，1959，頁161。1633年，基督徒遭到迫害，對耶穌會神父的好感不復存在。他們的一個教堂被取締，神父被拘禁，但是後來，教堂被歸還。里斯本國立圖書館，手抄古籍7640，頁60-60v。

（42）里斯本國立圖書館，手抄古籍7640，頁60-60v。

（43）范禮安在1579年的一份報告中描述了地域之廣的情況："（……）從果阿到梅阿科（Meacó）大約一千五百里，可見這個省從一端到另一端的距離之遠，不僅如此，教會學校和各地之間的距離也很遠，隨着我們的人的深入，距離越來越遠……"，安東尼奧．席爾瓦．雷戈：《東方葡萄牙教會歷史文獻》（*Documentação Para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*），第12卷，里斯本，殖民地總署，頁473。

（44）埃杜瓦爾多．洛倫索（Eduardo Lourenço）：《葡萄牙和耶穌會士》（"Portugal e os Jesuítas"），《海洋》（*Oceanos*），第12期，里斯本，葡萄牙紀念發現事業全國委員會，1992，頁47。

（45）果阿省：果阿聖達菲神學院（Seminário da Santa Fé de Goa, 1542）、果阿聖保羅教會學校（Colégio de S. Paulo de Goa, 1548）、巴薩依姆耶穌學校（Colégio de Jesus de Baçaim, 1560）、巴薩依姆神學院（Seminário de Baçaim, 1548）、拉紹爾依納爵．羅耀拉教會學校（Colégio de S. Inácio de Rachol, 1574）；拉紹爾神學院（Seminário de



Rachol，建立年份不詳）、達芒聖女教會學校（Colégio das Onze Mil Virgens de Damão, 1581）、塔納聖母教會學校（Colégio da Madre de Deus de Taná, 1599）、塔納神學院（Seminário de Taná, 1551）、第烏聖靈教會學校（Colégio do Espírito Santo de Diu, 1601）、喬爾聖佩德羅和聖保羅教會學校（Colégio de S. Pedro e S. Paulo de Chaul, 1611）、莫三比克阿森松教會學校（Colégio da Ascensão de Moçambique, 1613）、阿格拉降生聖母學校（Colégio de Nª Sª do Nascimento de Agra, 1630）、班朵拉學校（Escola de Bandorá, 1576）。馬拉巴爾省: 柯欽聖母教會學校（Colégio da Madre de Deus de Cochim, 1560）、柯欽神學院（Seminário de Cochim, 1560）、馬六甲教會學校（Colégio de Malaca, 1576）、瓦依比科塔聖十字神學院（Seminário de S. Cruz de Vaipicota, 1584）、科朗教會學校（Colégio de Coulão, 16世紀）、科朗神學院（Seminário de Coulão, 16世紀）、杜蒂戈林教會學校（Colégio de Tuticorim, 16世紀）、杜蒂戈林神學院（Seminário de Tuticorim, 16世紀）、梅利亞波爾教會學校（Colégio de Meliapor, 16世紀）、梅利亞波爾神學院（Seminário de Meliapor, 16世紀）、 特爾內特教會學校（Colégio de Ternate, 17世紀）、克蘭加諾爾教會學校（Colégio de Cranganor, 17世紀）、可倫坡教會學校（Colégio de Columbo, 17世紀）、 賈法納帕唐教會學校（Colégio de Jafanapatão, 17世紀）、孟加拉教會學校（Colégio de Bengala, 17世紀）、內加帕唐教會學校（Colégio de Negapatão, 17世紀）、安巴拉卡塔教會學校（Colégio de Ambalacata, 1633）、安巴拉卡塔神學院（Seminário de Ambalacata, 1663）、多坡教會學校（Colégio do Topo, 17世紀）- 弗郎西斯科·羅德里格斯（Francisco Rodrigues），《葡萄牙和傳教團的耶穌會》（*A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*），波爾圖，新聞界使徒出版社（Edições do Apostolado de Imprensa），1935。關於這方面的事情，參看：福爾圖納托·德·阿爾梅達（Fortunato de Almeida）：《葡萄牙教會史》（*História da Igreja em Portugal*），達米昂·佩雷斯（Damião Peres）主編新版，波爾圖，文明書局（Livraria Civilização），1968，頁25-36；關於南方省，可參看：Res 985P.，頁33-67；耶穌會羅馬檔案館，果阿48，頁161-162v。

（46）瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科：《葡屬印度國。從霍爾木茲的投降到柯欽的失守（1622-1623）》，第1卷，影本，里斯本大學文學院博士論文，1992，頁32。

（47）根據安東尼奧·博卡羅，同前，第108頁：巴薩依姆是“一個葡萄牙人的城市”，這裡居住着大約四百個葡萄牙人，大部分為貴族，還有大約二百個“黑人基督徒”。關於北方省，參看：《印度國和北方省》（“O Estado da Índia e a Província do Norte”），*Mare Liberum*，第9期，里斯本，葡萄牙紀念發現事業全國委員會，1995年7月。關於葡萄牙在波斯灣的影響，參看：安東尼奧·迪亞士·法利尼亞（António Dias Farinha）：《葡萄牙人在波斯灣（1507-1538）》（*Os Portugueses no Golfo Pérsico, 1507-1538*）。《關於歷史的重要文獻貢獻》（*Contribuição Documental e Crítica Para a sua História*），里斯本，里斯本大學文學院歷史學博士補充論文，1990。

（48）參看：《北部地方的葡萄牙史詩》（“A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte”），瓦斯科·達·伽馬學院院刊，第25期，巴斯托拉（Bastorá），朗熱爾印刷（Tip. Rangel），1935，頁2-40。根據安東尼奧·博卡羅，同前，頁108，那裡有大約十五個耶穌會士，八至十個多明我會修士，三十個方濟各會修士和八個奧古斯丁會修士。

（49）巴薩依姆、馬希姆（Mahim）、薩爾塞特和卡朗加（Caranjar）的教團有許多生產大米和鹽的村莊，其產量超過二十一萬六千銀幣。在達芒，他們有水田、菜園、船隊、鹽井和棉花田。瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科，同前，第1卷，頁38。

（50）若澤·維奇：《印度文獻》（*Documenta Indica*），第16卷，第217頁，頁553。

（51）葡萄牙在印度的影響特別是以其擁有一支海上力量為特徵，這個事實經常有利於葡萄牙人在一些地區被接受：“（……）肯定，大洋的海灘之外我們有一小塊土地似乎是一件非常不利的事情，它會削弱我們的海上力量，還會影響到我們為使印度人保持與我們的友誼並相信我們祇滿足於海上而沒有任何野心侵佔他們的土地的努力（……）”，里斯本國立圖書館，箱206、151，頁2。

（52）席爾瓦·雷戈，《文獻……》，第4卷，頁59。

（53）安東尼奧·博卡羅，參看頁96。

（54）瑪麗婭·曼努艾拉·索布拉爾·布朗科，參看第1卷，頁265；若澤·維奇：《印度文獻》，第12卷，頁959。

（55）席爾瓦·雷戈：《文獻……》，第12卷，頁492：1580年，巴薩依姆有十五、十六個耶穌會士和十二或十四個聖方濟各會修士。同前，第12卷，第958頁，1583：聖方濟各會修士們對巴薩依姆的基督事業負有一半的責任。

（56）關於巴薩依姆，我們建議參看：A. B. 布拉甘薩·佩雷拉（A. B. Bragança Pereira）：《葡萄牙人在巴薩依姆》（“Os Portugueses em Baçaim”），《葡萄牙東方》（*O Oriente Português*），第7、8、9期，新果阿，貢薩爾維斯印刷社（Imprensa Gonçalves），1934-1935，頁192-193。耶穌會使用的方式將在另一章中研究。

（57）塞巴斯蒂安·貢薩爾維斯神父（Sebastiam Gonçalves）：《耶穌會士在東方王國和省的歷史及其他們為使異教徒皈依

我們的天主教所做一切的歷史》(*História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*),耶穌會士若澤·維奇出版,科英布拉,大西洋,1957,第1卷,頁80。

(58)若澤·維奇,《印度文獻》,第6卷,頁89。

(59)C. R. 博克瑟,《葡萄牙的海洋帝國(1415-1825)》,里斯本,Edições 70,1992,頁83。

(60)兩個教團之間的敵對尤其表現在對漁業海岸教堂的爭奪上和對帕拉瓦居民的精神指導方面。

(61)《葡萄牙海外電影資料通訊》(*Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa*),第3期,里斯本,1958。如果我們注意到1596年的一封信,也許原因應當歸於不同教團的傳教團的工作表現,因為,國王要求根據巴爾代的聖方濟各會修士、索洛爾和帝汶(Solor e Timor)的多明我會修士,以及漁業海岸的耶穌會士所採用的向異教徒傳教的方式為他們提供幫助。值得一提的是,當時,柯欽的主教是聖方濟各會的。這種局面有利於耶穌會在所有基督徒中享有完全的至高地位,當然,同樣是這個原因造成了這個地區出現的許多分歧。

(62)關於果阿省,這樣的劃分顯得更為平和,因為,正像我們已經提到的那樣,葡萄牙在這裡具有實際的影響。這是相對耶穌會和其它教團而言的,因為有時方濟各會修士和奧古斯丁會的修士之間發生衝突,例如建立聖莫尼克修道院(Convento de Santa Mónica)的時候。

(63)多明我會的影響直到1548年都是個人名義上的,因為祇是從這一年開始,他們才以團體的名義工作。除了居住在果阿之外,他們在紹爾、柯欽和馬六甲都建立了修道院。1553年,果阿地區在三個教團之間做了劃分,他們開始負責十五個村莊的牧靈工作。奧古斯丁會的修士是1572年來到東方的,主要致力於在孟加拉和波斯的傳教。

(64)關於這個事情可參看:法蘭西斯科·貝當古(*Francisco Bethencourt*):《葡萄牙帝國的修女院。聖莫尼克修道院的例子》(“Os Conventos Femininos no Império Português. O Caso do Convento de Santa Mónica”),《葡萄牙擴張中的女性面孔》(*O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*),第1卷,里斯本,婦女平等與權利委員會(Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres),1994,頁631-652。

(65)奧爾蘭多·里貝羅(Orlando Ribeiro):《果阿的獨特性》(*Originalidade de Goa*),里斯本,第三屆葡萄牙-巴西研究國際研討會論文集單行本,1959,頁170。

(66)耶穌會舒爾哈曼(Schurhammer):《方濟各·沙勿略的生活和時代》(*Francisco Javier. Su vida y su tiempo*),第2卷,那瓦勒政府(Gobierno de Navarra),耶穌會,1992,頁347。

(67)席爾瓦·雷戈:《文獻……》,第12卷,頁483。

(68)關於異教徒的智力表現和能力,參看:"*... es gente ser poco primor y de poca capacidad, y parece como dixo Aristoteles de su naturaleza nacida para servir...es gente miserable y avarienta grandemente...*”-席爾瓦·雷戈,同前,第12卷,頁475。

(69)里斯本國立圖書館,手抄古籍176,頁77-78。我們要強調的是,根據皈依的方式,這些傳教士需要高額的資金。一方面,這些開支用於建設教會學校、住宅(……)另一方面,由於接受基督教的人中大部分人是窮人,開支還被用於在皈依之前和之後必須做的給養保證。

(70)耶穌會羅馬檔案館,果阿15,頁60-61。這是耶穌會士表達的意見。也許需要他們指出數額和乞討方式,因為祇有這樣,我們才能知道其價值。實際上,給予果阿和柯欽教會學校的資金是不能相比的,但是,我們也知道,傳教士與果阿或者馬拉巴爾的基督徒的關係是不一樣的,這與葡萄牙不同程度的影響相一致。因為,本地基督徒常常幫助傳教士,例如帕拉瓦人的情況就是這樣。這是因為,大部分情況下,基督徒的義務是對耶穌會士而言的,而不是對葡萄牙國王而言。

(71)若熱·曼努埃爾·弗羅雷斯(Jorge Manuel Flores):“卡利卡特(Calecute)”,《葡萄牙發現歷史辭典》(*Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*),第1卷,路易士·德·阿爾布克爾克(Luís de Albuquerque)主編,里斯本,讀者協會(Círculo de Leitores),1994,頁162。

(72)熱內維耶夫·布雄:《瓦斯科·達·伽馬航海時代印度沿海地區的伊斯蘭化》(“A Islamização das Regiões Costeiras da Índia na Época das Viagens de Vasco da Gama”),《海洋》,第33期,葡萄牙紀念發現事業全國委員會,頁16。這位歷史學家指出,葡萄牙人對在馬拉巴爾遇到的穆斯林的數量感到吃驚。但是,儘管人多,卻不佔多數。克拉拉(Kerala)的伊斯蘭教民分屬兩個派別:Pardeshi(外國人)和 Mappila。前者主要集中在卡利卡特,包括了所有民族的穆斯林,例如波斯人、土耳其人和埃及、沙特和敘利亞的阿拉伯人。後者則主要居住在邦納尼(Ponnani)、潘塔拉伊尼-克蘭(Pantalayini Kollam)、托爾莫帕坦(Dharmapatam)和坎納諾爾。柯欽和卡利卡特同樣有一些來自遠東的人,他們肯定是參加過鄭和航海的中國穆斯林的後代。(頁18)。

(73)關於這方面,可參看:若熱·曼努埃爾·弗羅雷斯:〈馬拉巴爾〉,《葡萄牙發現歷史辭典》,第2卷,路易士·德·阿爾布克爾克主編,里斯本,讀者協會,1994,第655頁;參看:Zinadim:《葡萄牙人在馬拉巴爾》(*História*

dos Portugueses no Malabar），16世紀阿拉伯文手稿，大衛·洛佩斯（David Lopes）出版並翻譯，里斯本，國家印刷署，1898。

（74）《一個印度士兵的回憶》（*Memórias de um Soldado da India*），A·德·S·S·科斯塔·洛博（A. de S. S. Costa Lobo）編輯的大英博物館葡萄牙文手稿，里斯本，國家印刷鑄幣署，1987，頁60。

（75）耶穌會羅馬檔案館，果阿64，頁13。

（76）安東尼奧·博卡羅，同前，第190頁。16世紀和17世紀遇到的障礙是一樣的，因為傳教士常常指責柯欽的薩莫林對他們進行迫害，並且定期報告在葡萄牙人控制之外的地區出現的不穩定局面以及對基督徒的迫害。耶穌會羅馬檔案館，果阿16，頁5-6；果阿17，頁54-55；果阿51，頁300-301。

（77）里斯本國立圖書館，手抄古籍299，頁78v。根據這份手抄古籍，基督徒的人數由大約兩千體面的人和大約二十五個窮人組成。如我們已經指出的那樣，馬拉巴爾最初的基督徒處於低賤和貧窮的階層，這種情況在果阿沒有出現過的。

（78）費羅利（D. Ferroli）：《馬拉巴爾的耶穌會士》（*The Jesuits in Malabar*），班加羅爾，1939。

（79）安東尼奧·迪亞士·法利尼亞神父：《宗教信仰在東方的傳播（殖民歷史參考資料）》（*A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios para a sua História Colonial)*），里斯本，殖民地總署，1943，頁211-213。

（80）讓·德萊蒙（Jean Delemeau）：《改革的產生與確認》（*Nascimento e Afirmação da Reforma*），聖保羅，先鋒（Pioneira），"Nova Clio"叢書，1989，頁162。

（81）費爾南多·普列托（Fernando Prieto）：《思想和政治模式的歷史》（*Historia de las Ideas y de las Formas Políticas*），第3卷：現代（Edad Moderna），（1.復興和巴羅克）（*1. Renacimiento y Barroco*），馬德里，聯合出版社，1993，頁327。

（82）J. S. 塞巴斯蒂昂·達·席爾瓦·迪亞士：《葡萄牙宗教情感思潮（16-17世紀）》（*Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI-XVII)*），2卷，科英布拉，科英布拉大學出版社，1960，頁168。

（83）費爾南多·普列托，同前，頁327。

（84）耶穌會士與這個教團有很多不同。例如，放棄唱詩班工作，使他們有更多的時間去外部傳教，排除婦女，認為她們不大符合教徒生活的要求，而祇限於做為教徒服務的內部工作。尤其擁有自由去為別人服務。關於這方面，參看：特奧托尼奧·德·索薩，"Freedom for service: individually guided retreats"，依格尼斯（*Ignis*），第16卷，第101期，1987。

（85）多利爾·奧爾登，*The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*，第1卷，加利福尼亞，斯坦福大學出版社，1996，頁8-10。

（86）埃杜瓦爾多·洛倫索：〈葡萄牙和耶穌會士〉，《海洋》，第12期，里斯本，葡萄牙紀念發現事業全國委員會，1992，第47頁。關於這方面，參看：勒內·費洛普-米勒（René Fulop-Miller），*Les Jésuites et le Secret de Leur Puissance*。《耶穌會歷史》（*Histoire de la Compagnie de Jesus*）。*Son Rôle dans l'Histoire de la Civilisation*，巴黎，Plon，1933。

（87）席爾瓦·迪亞士：《葡萄牙宗教情感思潮（16-17世紀）》，冊1，科英布拉，科英布拉大學出版社，1960，第641頁。見：若阿金·拉瓦霍（Joaquim Lavajo）：《16世紀阿倫特茹的耶穌會士和傳教團》（"Os Jesuítas e as Missões no Alentejo no Século XVI"），埃武拉教會會刊單行本（Separata do *Boletim Igreja Eborense*），第15期，1991；若阿金·拉瓦霍：《D·恩里克樞機主教和埃武拉教士階層的形成》（*O Cardeal D. Henrique e a formação do Clero de Évora*），埃武拉神學院四百年歷史大會文集單行本（Separata do *Livro de Actas do Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora*），埃武拉，1994。

（88）皮埃爾·蕭尼（Pierre Chaunu），*Église, Culture et Société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*，巴黎，C. D. U. / SEDES，1981，頁398。埃爾曼·蒂希勒（Herman Tuchle）和其他人，*Nouvelle Histoire de l'Église*，第3卷，巴黎，Ed. du Seuil，1968，頁157-162。

（89）多利爾·奧爾登，同前，頁34-35。關於教會學校的建立和耶穌會士人數的增加，可參看：耶穌會士法蘭西斯科·羅德里格斯：《葡萄牙幫助下的耶穌會歷史》（*História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*），七卷，波爾圖，1931-1950。

（90）多利爾·奧爾登，同前，頁35。僅僅根據我們讀到的資料，我們認同這樣的觀點：在初期階段，其創建者和一些成員都是貴族，但我們也知道，祇有在出現重要人物的時候，他們的社會群體才會被提到。在後來看到的有關印度的資料中，經常出現精心選擇人員和禁止士兵進入的內容，因為有許多人將加入修會視為逃避貧窮和戰爭的手段。由此我們認為，不同社會階層的人曾經被接納。B. F. U. P.，第3卷，第8-10期，第64期，第2卷，第5-7冊，第74期。最後這份檔指出，1630年，大約一百二十名宗教人士進入了這些修道院，又有三百人準備這樣做，而後者是士兵。事實上，士兵加入他們的教團或者非常接近和傾向他們這件事似乎讓耶穌會感到高興，因為他們曾多次試圖建立一個士兵兄弟會。由於果阿教會的反對，這個願望未能實現。



(91) 科恩(T. V. Cohen),“ Why the Jesuits Joined, 1540-1600”,加拿大歷史協會(Canadian Historical Association),歷史出版社,1974,多倫多,1974(多利爾·奧爾登引用的研究資料,頁37)。

(92) 接受新基督徒使堂·恩里克令樞機主教感到不快。他指示對這個活動進行的兩次調查可以證明這一點。埃武拉教會學校遲遲不能開學似乎表明了他對修會缺乏熱心。關於這個情況,可參看:J·S·達·席爾瓦·迪亞士:《葡萄牙宗教情感思潮(16-18世紀)》,卷1,科英布拉,科英布拉大學出版社,1960,頁175。

(93) 所有的資料都是從多利爾·奧爾登的著作中得到的,雖然這些不是他的研究成果,但是他引用了關於這個問題的一些文章。頁255-259。關於歐洲來的耶穌會士的絕對權威,同一位作者提供的書目表現了一些不同看法:儘管是個別的情況,據1584年的書目顯示,14.6%出生在帝國的耶穌會士曾在印度國和日本服務;這個資料是若澤·維奇公佈的,《印度文獻》,第13卷,頁601.58。

(94) 作為例證,我們援引應修會的要求而進行的多次調查中一次調查的摘要:"科摩林角神父的施洗者、耶穌會的貢薩洛·費爾南德斯先生告知閣下,為了上帝的榮耀,對於這些神父,無論是在葡萄牙還是在任何其它地方,那樣做都是不合適的,自從1542年方濟各·沙勿略神父來到這裡直到現在,修會的神父們在漁業海岸、科摩林角和大約五十里格遠的馬納爾島致力於傳教和基督教事業,建立教堂和教會之家,他們靠下面的文章中提到的所有開支維持生活。因此,請求閣下派人向文章中提到的證人們瞭解情況。在此,本人誠實地將他們的證言一併附上”- 做於1583 - 若澤·維奇,《印度文獻》,第12卷,1972,頁753-816。

(95) 若澤·馬爾克斯(José Marques):《從15世紀末的葡萄牙的宗教狀況到巴西的傳教事業》(“ Da situação religiosa de Portugal, nos finais do século XV à missionação do Brasil”),《歷史雜誌》(*Revista de História*),第11卷,國立科學研究院(Instituto Nacional de Investigação Científica),波爾圖大學歷史中心(Centro de História da Universidade do Porto),波爾圖,1991,頁50-51。

(96)(97)威廉·班熱特(William Bangert),同前,頁20;頁35。

(98) 耶穌會I·伊帕拉基雷:《聖方濟各·沙勿略的使徒靈修》(“Espiritualidade Apostólica de S. Francisco Javier”),曼雷薩(*Manresa*),第24卷,n.º 90,馬德里,1952,頁281。

(99) 依納爵·羅耀拉:《耶穌會會憲》(*Constitutiones Societatis Jesu*),二卷,西班牙文本,絹本,羅馬,依納爵歷史文獻,1936,頁7。

(100)(101) 法蘭西斯科·羅德里格斯:《葡萄牙幫助下的耶穌會歷史》,第3卷,頁518;頁519。

(102) 席爾瓦·雷戈:《文獻……》,第5卷,頁156。

(103) 若澤·維奇:《印度文獻》,第13卷,1972,頁187-688。

(104) 若澤·維奇:《印度文獻》,第17卷,1988,頁137。

(105) 大英博物館,編號9852,席爾瓦·雷戈公佈,同前,1958,頁613-629。

(106) 若澤·維奇:《印度文獻》,第17卷,頁157。

(107) 例如下列這些情況:1588年,修會被禁止接收國家的禮物,改為每年給修會兩千銀幣。他們抱怨說這筆資金的價值比禮物的價值低,君主重新批准他們接受饋贈 - J. H. 達·庫尼亞·里瓦拉(J. H. da Cunha Rivara),APO,影本***3***,第113頁和第441頁;1589年,儘管知道修會簽署了貿易協定和他們所擁有的財產數量,他仍然命令支付給他們高額的報酬 - 同前,同上,影本3,第180頁。1591年,所有的教團被禁止購置不動產 - 同前,同上,影本5,卷三,頁1280-81;影本6,頁760;影本3,頁593。

(108) 博克瑟:《17世紀中期的葡屬印度》(*A Índia Portuguesa em Meados do Século XVII*),里斯本,Ed. 70,頁11。

(109) 這種情況出現在埃武拉 - ANTT, Mss da Livraria, n.º 690,頁215。

(110) 沙爾莫特(F. Charmot),耶穌會,*La Pédagogie des Jésuites: Ses principes, son actualité*,巴黎,Éditions SPES, 1951,第29頁。參看:《耶穌會的教育特點》(*Características da Educação da Companhia de Jesus*),里斯本,Gracos, 1987。

(111) 法蘭西斯科·羅德里格斯,同前,第104頁;F·沙爾莫特,耶穌會,同前,第40頁;里斯本國立圖書館,手抄古籍1528,頁7o-76v;里斯本國立圖書館,Res 985P,頁4-5。

(112) 沙爾莫特:《耶穌會》,同前,頁41。

(113)《印度文獻》,第18卷,第811-826頁 - 聖達菲教會學校規章(Regimento do Colégio da Santa Fé)。

(114) 在果阿省,修會有十所學校和三個神學院 - 果阿、阿格拉、巴薩依姆、喬爾、達芒、第烏、拉紹爾、塔納和莫三比克。在馬拉巴爾省,建立了八所學校和兩個神學院 - 安巴拉卡塔、孟加拉、柯欽、曼加納帕唐(Manganapatão)、梅利亞波爾、馬納帕爾(Manapar)、勃固、特拉萬科爾、瓦亞布魯(Vayapuru)。在塞爾薩特,瓦依比科塔、杜蒂戈林和馬六甲都設立了教育機構。1594年,果阿的聖保羅教會學校有七百多學生,包括初級學校的學生。法蘭西斯科·羅德里格斯,同前,冊1,卷1,頁166-167、169。參看頁38注釋76。

(115) 維林卡爾(J. Velinkar):《17世紀果阿的耶穌會教育方式》(“Jesuit Educational Style in Sixteenth Century Goa”),第三屆印葡歷史國際研討會,1983。



聖方濟各·沙勿略畫像（引自《馬六甲和印度南部與中國之聲明，1613》一書）　作者 Manuel Godinho de Erédia



孤寂與無畏的行者

沙勿略早年在印度的傳教事業

顧衛民*

— 天主，我在這裡，祢願我做甚麼呢? 請差我到祢所要我去的地方；若是好的活，請祢差我到印度去吧！

— 沙勿略

從里斯本到果阿

1547年5月6日耶穌會士方濟各·沙勿略及其一小夥同伴在果阿登陸，標誌着耶穌會士來到印度。

沙勿略原名Don Francisco de Jassu y Xavier，英語世界稱之為 Francis Xavier，1506年4月7日生於那瓦爾（Navarre）[1] 沙勿略城堡。他的家族像羅耀拉一樣，屬於這一地區的少數民族巴斯克人的貴族。這座城堡今天仍位於那瓦爾城外，那裡的人民講巴斯克語，因此幾乎可以肯定方濟各·沙勿略的母語是巴斯克語。根據他的中國信徒和僕人安東尼的報告，他懂西班牙語和葡萄牙語，當他在上川島上躺在床上即將去世時，“他還說了許多事情我一點也聽不懂，因為這不是我們的語言。他還以最大的熱情在五、六小時裡反複叫喚耶穌的名字。”這種聽不懂的語言似可肯定就是巴斯克語。[2]

1525年沙勿略離家前往巴黎大學求學，1529年，三十八歲的羅耀拉也來到那裡開始他的學業，他們立即就成了相熟的朋友。據包朗高（Polanco）的說法，羅耀拉一開始就發現他的這位同學有多巨大的傳教熱忱（潛質），決定要贏得他信任。這並不容易，羅耀拉曾說沙勿略是一塊他從未揉捏過的如此之生硬的麵團。儘管如此，當1534年4月15日在蒙馬特爾山致命小教堂最初發願成立耶穌會的七個人之中，沙勿略是其中之一。

當時葡萄牙王約翰三世正想徵召傑出的傳教士去補充葡萄牙在海外的傳教力量，當時葡萄牙有廣大的海外領地，但傳教士的人數太少。他把想法告知他在羅馬的大使 Pedro Mascarenhas，想進一步徵詢他們的意願。大使的報告是十分令人鼓舞的，波巴得拉（Nicolas Bobadilla）和西門·羅得里格斯（Simão Rodrigues）被徵召前往印度，但他們倆人後末都沒有到達印度。波巴得拉從那波里回到羅馬，得了重病，不可能再去海外傳教。羅得里格斯則到達了里斯本，但因國王的熱忱挽留住下了。這樣，沙勿略的名字在修選人的名單上就名列前茅了。羅耀拉並不希望他去印度，他們之間有着親密的友誼，他希望沙勿略成為自己的秘書。經過很長時間的考慮，羅耀拉最後同意了。1541年4月7日，沙勿略從海路出發前往印度。

沙勿略的同伴與他想要選擇的和原計劃很不一樣。他想在葡萄牙徵召新的傳教士的計劃完全沒有成功。有一個年輕的司鐸卡梅里諾（Paul of Camerino）志願去印度。沙勿略接受了他的請求。沙勿略還帶上了一個名叫斐南德斯（Diogo Fernandes）的男孩，他是羅得里格斯的親戚：還有一個青年人叫馬斯哈斯（Francisco Mansilha），他

*顧衛民，上海師範大學哲學系教授，華東師範大學當代思想文化研究所兼任研究員、意大利歷史科學委員會委員、印度基督教歷史研究學會會員，現為德國海德堡大學訪問學者。

受的教育很少，能力也差，沙勿略不斷地對他進行牧靈關懷，同時，他也總是成為沙勿略身上的芒刺。

必須清楚地理解沙勿略去印度時的形勢。沙勿略是受到葡萄牙王的委託去東方的，除了國王個人對他的認同之外，國王還可以以保教權的名義支持他的傳教事業。他可以隨時同國王聯繫，享有充份的自由與國王通信。沙勿略還是教宗派往好望角以東所有國家的使節（Legate），這賦予他在這一地區享有很大的權威[3]，當時這些地區和國家中尚無一名主教。他與羅耀拉的關係一直是很親密的。耶穌會是一個新的修會，羅耀拉於1539年制定了基本的規則，但直到1555年才制定了耶穌會憲章。等到送些會憲會規傳送到印度時，沙勿略已經死了好幾年了。因此，當時他的權威是很大的。

當時從里斯本去印度的航行十分艱苦。沙勿略這次航行也是這樣。他於1541年4月7日離開葡萄牙前往印度，中途在莫桑比克逗留，直到1542年5月6日才抵達果阿。在這次航行中，他和同伴不停地對病者和瀕危者的關心，證明了他們自己是基督真正的僕人。他在船上從不參加總督盛情邀請的筵席：他遵守船上的制度，在最窮困的人中用餐，親手洗自己和病人的衣服，把纜繩筒身當床鐵錨當枕頭；給病人分發藥品，沖洗廁所。

後來的耶穌會巡視員范禮安，雖然不認得沙勿略，但他卻花了很大的精力收集沙勿略的生平史料，在他所寫的《歷史》（*History*〉一書叙述了人們是如何描繪沙勿略在遠次航行東方為他人服務的：

> 沙勿略和同伴們將所有的時間都花在慈善工作中，尤其是方濟各弟兄，他樹立了一個偉大而人性的好榜祥。他表現得如此奮不顧身，就像是一個普通海員而不是一個享有崇高威望的人，他為所有的人提供最需要的服務和幫忙。沙勿略神父用他自己的極大的耐心和平易近人的作風，使他成為所有的人心中的主人。

沙勿略故鄉納瓦爾（Navarre）的沙勿略城堡（Xavier Castle）位於阿拉貢河（Aragón River）支流的岸邊

與沙勿略一同前往的總督蘇薩（Martim Afonso de Sousa），他與沙勿略一同乘 Santiago 號船前往印度，他很擔心在莫桑比克獃得太久，突然決定要跟一位從印度來的小商人 Coulam 先於他的艦隊去印度，不再等待那有利於航行的西南季風。在這樣的季節航行，而且坐的又是一條沒有武裝的船隻，意味着很大的危險。但是幸運與總督在一起，他堅持要沙勿略陪伴着他，好像沙勿略是一個航行中的吉祥物似的。這艘船在 Malindi[4] 和索科特拉島（Socotra）[5] 稍作停留，沙勿略



發現當地的基督徒處在一種極端愚昧的狀態中。

沒完沒了的航行終於結束了，1542年9月2日，他寄出了第一封信，表述了他內心的欣慰和高興：

> 在四個月的航行之後我們到達了印度果阿，這小城裡居住的都是基督徒。這裡的景色是值得一看的，這裡有一小修道院，裡面住的都是方濟各會的托鉢僧侶，有壯麗輝煌的主教座堂，教堂裡還有許多教士團的教士（Canon）。果阿還有許多別的教堂，這事應該感謝天主，基督之名在如此遙遠的地方和如此眾多的不信者中高高飄揚。(6)

沙勿略的最初印象是可以理解的，同時也必須承認他在許多方面道聽途說的東西給了他一個可悲的錯誤印象。事實上，有許多印度教徒和穆斯林居住在果阿城裡，在城外的鄉村裡就更多了。

沙勿略到果阿以後第一件事就是去拜訪主教。沙勿略告訴主教，是教宗保祿三世和葡萄牙國王派他來印度的，他的職責是幫助葡萄牙人，教化皈依者和致力於讓不信者改宗。他向主教出示了國王和皇家的信件、教宗的短諭，教宗在這封短諭中任命他為宗座使節。但是，他又對主教加以說明，他希望視自己為主教屬下，他不會去利用自己的特權，除非教區的首席牧羊人認為有必要或者合適那樣做。主教對他如此謙卑深受感動，他寫了回信，並囑咐沙勿略說，祇要他願意就可以使用他的特權。從那時起，倆人因互相敬慕而團結默契。

沙勿略第二個去拜坊的人是教區長（Vicar General）瓦茲（Miguel Vaz Coutinho）。自1533年以來，瓦茲是印度教會的首席管理官員。幾乎所有有關他的資料都表明他是一個值得贊美的人。他是一個誠實、蠻有活力和有進取心的人。沙勿略後來與他保持密切的聯繫和友誼。

第三個他去訪問的果阿城戶籍官安奈斯（Cosme Anes），是這個殖民地僅次於總督的第二號重要的平信徒，於1538年到達印度，後來與托斯卡諾（Don Francis Toscano）校長的女兒結婚，並在印度定居下來，將印度作為故鄉，直到1560年去世；在那個時代，他似乎是一個真正的帝國主義者，夢想在印度建立一個強大的殖民帝國，同時也非常關心傳教事業，並給予熱情的支持。從沙勿略等耶穌會士到來時，他一直是他們忠誠的顧問，在以後的時間也一直對他們提供幫助。

起初，當地教會為沙勿略準備了一所房子作宗座代表公署，但他堅決拒絕住在裡面，他更喜歡睡在醫院裡邊照顧病人。在氣候惡劣時，醫院裡總是人滿為患，一般總有三十至五十名葡萄牙病人，而船隊到時，就醫的人數就遠遠超過了。沙勿略經常睡在醫院的地上，尤其要接近那些危重的病人，這樣他就可以為任何緊急的需要提供幫助了。他還將慈善工作擴大到犯人中間，指責官員們不負責任地拖延審訊犯人，以致犯人在條件日益惡化的監獄中居住很久；他甚至關心拉匝祿（S. Lázaro）痲瘋病院中的患者。他寫道：

> 禮拜天我到城外去為痲瘋病院裡的病人做彌撒，我為住在那裡的病人辦告解，投放聖體，一有機會我就向他們佈道，他們對我非常友好和親切。

最使沙勿略感到困擾的是，那些葡萄牙人的印度妻子以及他們的半葡萄牙血統的孩子對基督教教義太無知。沙勿略決定解決這個問題，他發明了一種傳教方法，這種方法與三百年之後布思將軍（General William Booth）(7)的傳教方法差別不大：沙勿略在城市的大街小巷以及廣場中穿行，他一手搖着小鈴一邊高聲叫道：

> 基督信徒，耶穌基督的朋友們，為了對天主的愛，把你們的兒子和女兒、男女奴隸們，送去聆聽基督的教誨吧！

這種奇怪的方法使人聯想起中世紀方濟各快樂的精神，而不是依納爵的嚴肅和緊張。這種辦法如此成功，以致沙勿略一下子便在聖母玫瑰堂發現了三百





位於里斯本 Arroios 醫院小教堂中的一幅 17 世紀的藍白色瓷磚畫描繪沙勿略在印度人中傳教的情景

多名衣衫襤褸者，尤其是兒童聚集到他跟前。

在最初五個月牧靈活動中，沙勿略還發現一個他感興趣的領域。當時果阿聖保祿學院已經建立，但尋找有經驗的勝任的師資很難。有人建議，耶穌會可以在這裡大展鴻圖。果阿的教會領導很願意將學院的整個工作交給沙勿略及其同伴們。當時沙勿略沒有時間去做這件工作，但他對此深感興趣，而且他清楚地明白這個學院應該如何去做。

他在 1542 年 9 月 20 日的一封信中寫道：

> 許多年前我已相信天主會差派這個學院出來的人，他們將會增加這裡的天主教信仰，擴張我們母親教會的範圍。我相信在六年裡將有三十名講不同語言、來自不同民族和國家的學生從這裡合格地畢業，從而大大增加基督徒人數。(8)

正是通過聖保祿學院的工作，耶穌會士在整個遠東贏得了“保祿主義者”（Paulists）的稱號。

科羅曼德爾（Coromandel）海岸與在漁民之中的傳教工作

果阿是葡萄牙在東方的事業的中心與焦點。一般來說，羅耀拉與沙勿略清楚地意識到，耶穌會士必須在這裡建立強大的基礎，然後再向印度及其它地方拓展工作。但沙勿略不是作為果阿教區的神父來到印度的，這就注定了他以後十年中必須過一種驚人的冒險生活。

當時，從印度的最南端有一個奇怪的傳聞傳到果阿：有一個帕拉維（Paravas）的種姓族群，他們聲稱自己是處於葡萄牙國王的保護之下的，這個團體中的每一個人都接受了洗禮，他們是科羅曼德(9)海岸邊上艱辛工作的漁民，他們接受洗禮是六十至八十年以前的事，從此再也沒有神職人員到他們當中來了。總督決定派沙勿略去那個地區，還答應再派兩名傳教士卡梅里諾和馬司斯哈斯，他們正在莫桑比克，一旦到印度以後，立即前往協助沙勿略的工作。帕拉維人大約居住在二十年左右的小村莊裡，他們居住在從科摩棱角(10)（Cape Comorin）到維巴（Vembar）之間長約一百多英里的狹長地帶。他們是一個勤勞的民族，完全靠海生活，印度教徒不認為他們是一個高級種姓。他們還有一種絕技就是製作篾艇，每一艘篾艇上面都有一隻大三角帆。這種嚴酷而精確的勞作賦予帕拉維人強壯的體魄和堅強的性格，這些船隻一般都離海岸不遠，晚上隨着海風回來。但暴風雨會將船隻吹離陸地，每年都有一些人喪命。

帕拉維人生活中一件重要的事就是每年的珍珠養殖。每年從3月開始持續二十至三十天的時間他們採牡蠣。牡蠣養殖場距離海岸有五、六英里。有一

些動人的傳說云，潛水者可以在水下獃很長時間，但一般的視察者認為他們在水下的時間不會超過一分鐘，沒有超過一分鐘的例子。這項工作極端消耗體力，每天中午時分是潛水者採集牡蠣的理想時間，然後就要回到海岸去對他們的採集品分類，在好季節時這項工作獲利甚高。

到16世紀下半葉，帕拉維人要應付各種各樣的有權有勢者的勒索強求。Cera 和 Pandiyan 的土王離他們不遠，Vijaymagar 的土王聲稱他對科羅棱角擁有統治權，儘管馬圖拉的 Visvanath Nayaka 實際上對帕拉維人的北部村莊擁有治權。在此複雜形勢中還有一個新的因素出現了，那就是阿拉伯的摩爾人[11]（Moors）也來到了南印度，他們在一個古老的口岸 Kokai 建立了自己的大本營。摩爾人對養殖珍珠很有經驗，他們似乎想壟斷南印度海面上的珍珠貿易。有一段時間，帕拉維人忍受了他們的敲詐勒索；後來他們終因不堪忍受而奮起反抗，殺了一些摩爾人。摩爾人放出報復的傳言，說要將帕拉維整個民族斬盡殺絕。在此情形之下，帕拉維人急須尋求保護者。

這時有一個人負起了這項使命。克路茲（John de Cruz）是居住在加利庫特（Calicut）的一個商人種姓中的人士，於1513年作為扎摩林人（Zamorins）的密使被派往葡萄牙，他在葡萄牙接受洗禮並取了葡萄牙名字。正是此人，很可能在1534使得帕拉維人產生了通過接受基督教洗禮使自己接受葡王保護的想法。當時沿海一帶的人民並不知道葡萄牙人，葡萄牙第一任前往漁夫海岸的艦長是於1524年任命的；十年以後他們已經穩固地在 Tuticorin 定居下來，海岸邊所有的定居者都知道一個新的強權來到了他們中間。

1535年，當葡萄牙船準備回科欽（Cochin）時，克路茲與十五位帕拉維人一同前往，這次所有代表團的成員都接受洗禮並取了葡萄牙名字。一年以後，科欽的代牧主教Pedro Gonçalves和三名司鐸與葡萄牙船員一同來到科羅曼德爾海岸，他們找到了帕拉維種族中所有養殖珍珠的男子，並舉行彌撒為他們付洗。以後幾天，留在村裡的女兒和小孩子也相繼受洗成為基督徒。到1537年，整個帕拉維人都成為基督徒了。[12]

穆斯林很自然地不願意帕拉維人從他們手中滑走，失去對他們的控制。穆斯林計劃對他們發動大攻擊，這次他們得到扎摩林人的支持，扎摩林人當時與葡萄牙人不和，他們派了三艘船來支持摩爾人。在這個嚴峻的時刻，總督蘇薩（Sousa）並不示弱，儘管他的軍力弱於敵方，但他還是立即迎戰。1538年6月27日，在 Vedalai 發生大規模戰鬥，戰鬥持續很長而且激烈，最後以穆斯林和印度教徒的完全失敗告終。以那時起，摩爾人不能再指望壟斷珍珠貿易了，帕拉維人則生活在相對平靜之中，祇是偶然有些以北方來的掠奪者。但從那時起，帕拉維人的靈性生活就沒有人再來關心了，他們祇是名義上的基督徒而已。

正在這段來之不易的和平時期，教會決定派沙勿略去南方海岸調查當地人的需要以及將何種指示帶給他們。沙勿略知道他面對的是一個困難的任務，他需要調停政治的和社會的難題，卻完全缺乏這方面的準備。他將要生活在穆斯林和印度教徒中間，沒有迹象表明當時沙勿略對《可蘭經》十分熟悉。對於印度教他也完全不瞭解，但他已經對他周圍的人的信仰採取近乎冷酷的敵視恣度，用他早期在信裡面的一句話說：“異教徒的祈願都是憎恨天主的，因為他們的所有神祇都是魔鬼。”

沙勿略在信裡沒有提到他是在甚麼地方登陸來到帕拉維人中間的。但似乎可以肯定是，在馬那帕杜（Manappadu），沙勿略的名字後來總是與這個鄉村有關聯。今天的馬那帕杜已有兩座高貴的教堂，一些居民因經商變得富裕，蓋起了寬敞的大房子。但我們可以想象，在16世紀時這裡祇有一些一層樓的用太陽曬乾的泥磚蓋起來的房子，用茅草和椰子樹蓋的屋頂，在地平線上偶而可以看到幾座印度教廟宇的圓頂；海岸線的背後便是沙丘，小山上的紅泥被來自內陸的季風颳走，然後遇到每天下午從海上颳來的輕風時會停落下末，海水淹上來便呈現一片肥沃的景象。大多數的小山，都在海拔二百英尺左右，山上有野牛在遊蕩。



葡萄牙科因布拉（Coimbra）新主教座堂（Sé Nova）。耶穌會曾於1542年在該城設立科因布拉耶穌會學院，其學術地位可與羅馬學院相媲美。



這就是當時與沙勿略和後來到漁夫海岸的傳教士有交往的作家們筆下的馬那帕杜。這個地方離赤道很近，所以十分炎熱，由於海風對炎熱的減緩，一年中大部分時間這裡都非常涼快。沙勿略以一種簡草的苦行者的辦法讓自己適應這裡的環境，他在豐富的通信中很少對環境加給他體力上的艱辛有任何抱怨。

馬那帕杜人聽到沙勿略已經來到了，當他們看到這個身材矮小瘦弱、雙眼凹陷，臉上帶着無窮無盡的迷人笑容、身穿破得像爛線似的黑長衣的人登上海岸時，仍然聚集起來觀看，並且感到十分驚訝。他們把他圍起來，表示歡迎，尤其是那些孩子們。沙勿略後來抱怨說，這些孩子幾乎使他沒有時間讀日課經。沙勿略在信中寫道：

> 我一登上海岸，就去拜訪他們居住的村莊，為那些還沒有接受聖事的孩子們付洗。這些孩子們如此擁擠地包圍我，以致令我沒有時間唸日課、吃飯或睡覺。我發現他們非常聰明伶俐，心地光明。如果有人適當地教他們聖教信仰，我確信，他們能夠成為好基督徒。(13)

教會的組織

在開始的時候，沙勿略很明白，他應該採取何種傳教方法。他是在南部海岸地區唯一成效卓著的傳教士，由於他不能老是獃在一個地方，唯一有效的方法就是建立基督徒團體生活，將基督教文獻譯成泰米爾語，不斷地向他們重複講解。他還把那些他認為值得幫助的人聚集起來，逐漸地訓練他們譯出Lords Player（天主經〉、宗使信經、十誡和其它祈禱經文的最初譯本。由於沙勿略不懂泰米爾語，也沒有時間去學習泰米爾語複雜的文法，手頭既沒有書，也沒有勝任的助手可幫助他，因此這個初譯本存在着一些可笑的和怪異的錯誤，甚至第二版譯本也不很好。然而第一步經已跨出，而這一步是有意義的。第二步就是要與那些不識字的人溝通，要教育他們，這真是一項艱巨的工作：

> 當我們用他們的語言完成翻譯以後，就把它們牢記在心。我手上掛着鈴鐺，走遍了所有帕拉維人居住的地方，然後搖鈴聚集盡可能多的男人與孩子。把他們召集起來以後，我每天教他們兩次，到月底的時候我已教會他們掌握了祈禱經文，還教孩子們去教他們的父母和鄰人，把學校裡教的東西說給他們聽。禮拜天，我把這個地區所有的居民都召集起來，男人和女人，大人與小孩，用他們自己的語言重複唸誦經文。他們顯得十分高興，並且很樂意再來。(14)

這種方法就是教授教理問答，將群眾聚集起來以後，沙勿略反複唸誦《信經》、《天主經》和“十滅”上的每一個句子，同時還要辦告解，整個過程要超過一個多小時。

沙勿略傳教的最初一段時間是孤立無援的，沒有任何可勝任的協助者。他很難發明甚麼更好的傳教方法。今天有些人可能會批評這種鸚鵡學舌的方法，但這正是他堅持的。還有一些人很懷疑那些婦女們是否能夠克服翻譯錯誤和發音錯誤的困難，真正理解她們所背誦的東西。長久以來人們祇有理解其中的意義才能熟悉和聽懂發音，但不管怎麼說，有些東西肯定已經進入他們心中。

現在已經走了兩步，下一步是要將這些粗糙的譯本從羅馬字母再轉換成泰米爾語的底本（沙勿略看不懂泰米爾文字），然後再根據這些底本廣泛抄寫，形成抄本。沙勿略帶着這些抄本去巡迴傳教。他給那些能夠抄寫的人以祈禱經文，然後命令他們抄寫並默記於心，同時讓信徒聚集在一起，反複唸誦經文，還指定在每一個地方一定要有人視察實施的具體情況。沙勿略給了專門做這件事的人一個頭銜“kanakkapillai"，字面上的意思是“accommf（會計師，統計者），這個人每年有一份些少的工資，從養殖珍珠的錢中提取。他和他的同伴嚴格地監視信徒的宗教活動，履行傳教士派給他們的職責。

沙勿略在執行任務時總是被當地的頑童大軍包圍着，他的明亮歡快的微笑以及對孩子明顯的關愛

吸引着他們。這些孩童由於以前的非基督徒偶像崇拜曾經十分頑劣，還經常和父母吵架。如果這些孩童重新回到信基督教以前的老樣子，沙勿略就會得到報告，然後 ——

> 我會將村裡的男孩子全部召集起來，到以前他們曾經崇拜偶像的地方，告訴他們當他們製作和崇拜偶像時，惡的積累就會大大超過他們的父母和親戚所給予他們的榮耀。於是這些男孩就將偶像打成小碎片，並向碎片吐唾液，還將它們踩在腳底下，以表明他們輕視那些他們的父輩所崇拜的偶像。(15)



Santarém 主教座堂正立面，其前身是耶穌會神學院教堂，建於 1679 年。教堂中有羅耀拉、沙勿略、波爾吉亞（Borgia）雕像

沒有迹象表明沙勿略對印度教有高深的認識，無論是殘留在基督徒思想方式裡的，或是在這一地區無數神廟或聖龕裡的印度教神祇，他都知之甚少，似乎不太瞭解，尤其對所有大神廟的主持婆羅門如 Tiruchendur ，以及在山石峭壁上居住的那些守護印度教傳統的婆羅門，他都知之甚少，而且沒有對他們說過甚麼好話：

> 他們都是一些邪惡墮落的人（……）他們從不講真話，除了說謊欺騙頭腦簡單和無知的人民以外，甚麼事情也不做。他們告訴人民偶像需要特別的奉獻。其實這些東西都是婆羅門虛構的，為的是維持他們的妻子、兒子和房子的需要。（……）他們威脅人民說，如果他們不獻祭，神會殺了他們，或讓他們生病，或把魔鬼放到他們家中去，偶像會對他們做有害的事情；可憐的頭腦簡單的人民會真的按照婆羅門講的去做；（……）如果這個地區沒有婆羅門，所有的印度人都會皈依我們的信仰。(16)

沙勿略對他們同一些婆羅門的討論有冗長的記錄。當然這種討論是在譯員的幫助之下進行的。他發現他們是一個受教育程度很低的群類，他們中祇有一個人能提出一些有知識的問題。他深入他們的宗教秘密中去，發現他們有一些書籍，是用一種可以用於日常演說的語言寫成的，正如拉丁語對於西方人一樣。他們也有一個內在的關於真實的天主的信條，這與他們平時對頭腦簡單的人民所教誨的形式完全不同。他還提到一件有趣的事，自從他來到海邊後，祇有一個婆羅門種姓的人前來加入基督教，是一個青年人，他一直從事對孩子的教育工作。

當沙勿略出現在南印度海岸時，一個關於他的神話的構築就開始了。有些人相信，他擁有行神迹的力量，甚至可以起死回生。沙勿略從來沒有對自己進行過如此誇張的描繪。

有一次沙勿略在一個沒有基督徒的村莊裡遇見一個已經難產了三天、生命瀕危的婦女，沙勿略為她祈禱，並為她付洗。她剛接受洗禮完畢就順產下孩子。接着沙勿略為她的丈夫、兒子、女兒都舉行洗禮，還有那剛出生的嬰兒以及所有在房間裡目睹此事的人。這個消息很自然地不脛而走。

在一個離Punnāikayal不遠的村莊Komburutē，那是沙勿略剛開始行彌撒的地方，人們在一口井邊救出了一個掉下去的孩子，他已經失去意識，人們相信他已經死亡。沙勿略跪了下去，輕輕地為他祈禱，唸了一些福音書上的句子，然後把他抱在手裡，以天主的名義祝福他。那個孩子立刻坐了起來並且睜開眼睛，所有在場的人都高聲叫道："奇迹！奇迹！"但沙勿略請求他們平靜下來，告訴他們這孩子並沒有死，天主的意願是將他帶回到平安與健康。

果阿及其傳教工作的發展

沙勿略在南部沿岸住了一年，計劃回果阿去看一看他的兩位留在莫桑比克的同伴發生了甚麼事情。他回去以後就很煩惱地聽說其實他們早已回到果阿一年了，沒有履行跟隨他去南部海岸傳教的承諾。卡梅里諾已經深深地沉浸在聖保祿學院的工作，主教不願意讓他去別的地方；而他們並不是很需要馬斯哈斯，應可以放他去帕拉維人當中工作。

馬斯哈斯是一個可憐人，在今天看來，他是一種人格不太健全的人。他所受的教育也有缺陷，極度缺乏自信使他甚至不能完成他應完成的任務。沙勿略在1544年12月18日的一封信中指示他去果阿。一個其時到達印度的耶穌會士在給羅耀拉總會長的信中寫道：

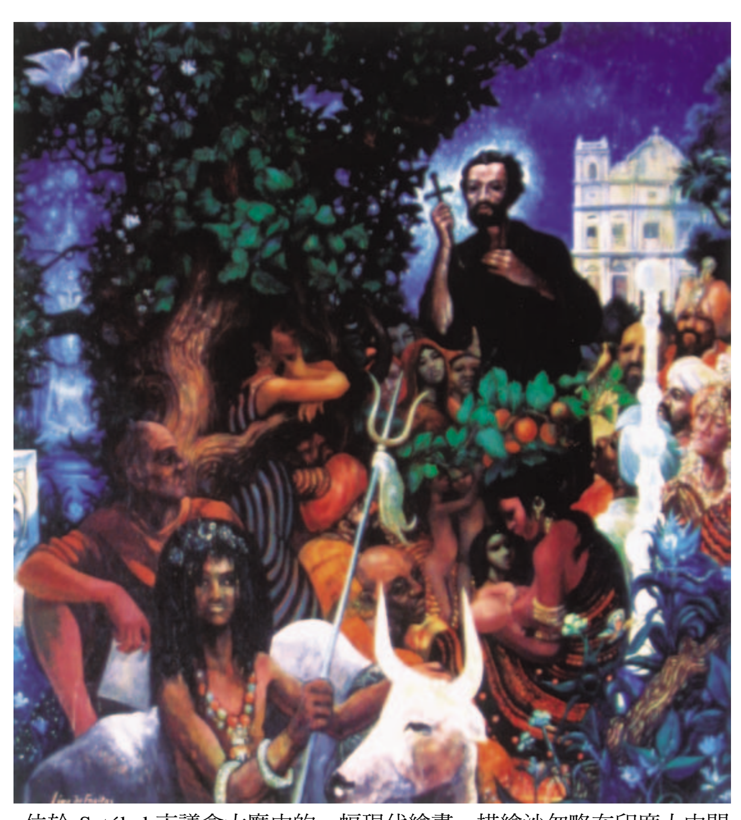
> 天主可能對那些被任命為司鐸的人是慈悲的。這個人不能夠讀日課經，他是否能用拉丁文主持彌撒都值得懷疑。（……）我直截了當地問主教，這樣的人怎麼可以為他晉鐸？主教回答說："沒有受過更好教育的候選人了，我能怎麼辦？"

在果阿和科欽作短暫停留後，沙勿略於 1544 年 2 月重新回到南部海岸。他忍受了一年的巨大困擾，但這並不能阻止他進一步建立帕拉維教會。有兩名司鐸被指定加入他的傳教團隊：一位叫柯何（Francis Coelho）的印度人；還有一位則是優秀的平信徒阿底迦（João Aritiga），此人性格不太穩定，時常會造成一些困擾，但他跟隨沙勿略一直到 1545 年 9 月他最後離開印度前往馬六甲。(17)

曼斯哈斯和阿底迦住在 Manappadu，還有一位叫小馬太（Little Matthew）的廚師（耶穌會士從來不是過度的苦行主義者），他是快樂的帕拉維小男孩，在許多方面幫助沙勿略，還懂一點葡萄牙語，因此有時充作譯員。沙勿略自己選擇住在 Punnaikayal，那是一個出入方便的中心，可以避開Tuticrin的葡萄牙人的干擾。

當時所有的基督徒村莊都有教堂看守人，村莊的首領Patangatins有時也被召來維持秩序，尤其在發生混亂時更是如此，最後的憑藉手段就是葡萄牙海軍艦長和船員也停在海岸邊上。





位於 Setúbal 市議會大廳中的一幅現代繪畫，描繪沙勿略在印度人中間
此畫為 Lima de Freitas 作於 1967 年

當沙勿略發現自己有可能捲入當地的紛爭以後，幾乎沒有再去過南部海岸。當地的歷史情況十分複雜，土王林立，紛爭不已。最大的土王叫 Rama Varma Unnikela Tiruvadi，也稱 Cera 的統治者。他被認為是一個大王，他的統治地區從 Quilon 延伸到 Punnaikayal，這一地區以前曾是南部一個叫 Pandiyan 土王的統治區。還有一位全名叫 Maravarman Sundara Perumal 的王從 Kayattar 開始的內陸區域；還有北方的王叫 Vijayanageer 的國家，經常率軍隊南侵，燒殺搶掠，還聲稱對科摩棱角擁有主權。所有的入侵者和掠奪者所到之處皆燒殺搶劫，一片混亂和苦痛。帕拉維人發現他們要向南部、中部和北部三個土王稱臣。這三個王之間世仇不斷，祇有在對付葡萄牙人及其封臣帕拉維人時才會團結一致。[18]

1544 年，北王的軍隊橫掃科摩棱角，他們抓了一些基督徒，並且殘酷地壓迫他們，他們不得不逃到遠離海角的長滿岩石的小島上避難。

沙勿略盡最大努力幫助他們，但西南風勁吹使得其努力化為泡影 ——

> 天主知道我在這次旅行中所盡的努力。我帶着二十條小船一起駛去，想去幫助那些逃避北王的基督徒。他們躲在長滿巖石，遠離科摩棱角的小島上，因饑渴而瀕於死亡。當時疾風朝反方面勁吹，無論是用槳或麻繩都無法抵達海角。等到風暴停下以後，我將再回去盡力為他們提供幫助。這真是世上可憐的事，每天都有人去 Manappadu，他們飽受劫掠，一無所有，既沒有食物，也沒有衣服。

這些地方政權之間的關係一直都在變化，昨天的敵人今天就變成朋友，基督徒有時也能得到一些救濟，如 Tiruvadi 的侄子，他曾經是 Periyatalai村的村長，那個地方離科摩棱角不遠，他經常給基督徒一點幫助，送給他們一些食品和衣服。到後來，土王 Tiruvad 本人也願意接受沙勿略來訪並做當地基督徒的領袖。這位土王給了沙勿略兩千佛那姆斯（fanams）在當地的統治地區裡建立一所教堂，並且讓他獲准進入科摩棱角西部的漁民部族中傳教，還允許他自己的臣民加入基督教。

在科摩棱角西部的漁民部族稱為姆庫瓦斯（Makuvas），他們與帕拉維族有着密切的關係，並且從事同樣的珍珠貿易，在種姓制度中兩個部族地位相當。在 1545 年 1 月 27 日的信中，沙勿略報告說僅一個月內他就為一萬多名當地人付洗。他首先教這些人誦讀經文。他手頭上有一些當地泰米爾語翻譯的經文。他記載說：

> 在佈道之後，我首先問這些老人和青年人，他們是否真誠地相信每一條信仰的條文？他們回

答說，他們的確是真正相信的。（……）因此我就給他們付洗，記下他們每個人的名字。先為男人們付洗，接着為婦女和女孩付洗。當洗禮結束之後，基督徒們欣喜萬分，他們推倒拜廟宇的偶像，並將偶像打成碎片。[20]

沙勿略為每個人都留下經文抄本並令新入教的基督徒每天誦唸兩遍。

關於沙勿略這種傳教方法爭議頗多，因為在如此短的時間裡他為那麼多人付洗，博克塞教授（Prof. C. R. Boxer）引證范禮安的話說，在沙勿略"明智的方法中混合着威脅和勸誘的成份"。但蘇哈馬（Fr. Schurhammer）修士則認為，沒有證據表明沙勿略使用威脅或其它暴力手段逼迫當地人信教。

不久，沙勿略的視野轉向更東部的地區。他決定訪問馬六甲，當時葡萄牙人已經在那裡構築城堡和殖民地。他出發以前向馬斯哈斯寫信，提到他認為最重要的責職是關懷那些新基督徒，而不是長駐在一個地方，"而是從一個地方到另一個地方，去探訪所有的那些我曾經服務過的基督徒。"

以1545年4月8日沙勿略訪問了聖·多默山（St. Thomas Mount）後，他於這年9月從普利卡特（Pulicat）出發前往馬六甲，直到1543年1月13日才從馬六甲安全返回科欽。以上便是沙勿略在印度的主要經歷。

沙勿略精神對於當代的意義

沙勿略留給後世最深刻的印象就是他在傳教上的熱情。不知有多少日子，他漂泊在凶險的汪洋大海中，在一片"鯨鯢之域"中，不知要航行多少天多少月才能到達目的地？有人作過統計，從里斯本出發到他逝世為止，他在海上共航行了三年七個月，航程約八萬公里，平均每天航行六十公里，從1541年至1552年，每三天當中有一天他是在海上度過的。這些年中的航程又可以分為四段：從里斯本到果阿兩萬公里，途中十三個月，扣除在莫桑比克過冬的六個月，則在海上七個月，平均每天行駛八十五公里；遠航至摩洛加群島，行程一萬五千公里，需九個半月，平均每天五十三公里；去日本傳教，行程兩萬公里，在海上十個月，平均每天約九十公里；除了這六萬二千公里以外，還在一萬五千公里的印度海岸線航行了十三個月。[21]他克服了航海過程中的種種困難和不便，諸如睡覺地方狹小，食物供給不足，衣服易於破損而且不足以禦寒，赤道上的炎熱、淡水的嚴重缺乏以及數不清的疾病，甚至還有海盜和鼠疫的侵擾。他在日記中曾寫道：

我多麼可憐啊！我想我會死在海上，葬身魚腹的。

當船隻從黑暗的波谷中上昇到平靜的海面時，他會深切地感到已死的軀體復活再生。他寫道：

這時，我們認識到了天主的奧秘：你從海洋的最深處上來，就跟復活一樣。[22]

直到當代，無人能夠否認他具有無可比擬的傳教熱忱和感染力。

另一方面，沙勿略也是他所處時代的產物。在他身上，既可以看到羅馬天主教會在反宗教改革運動中產生的虔敬，又可以看到他對於運用葡萄牙保教權推行傳教事業的執着。雖然出於謙遜，他從不外在地宣揚他作為葡王特使的身份。然而，在內在的思想深赴，他卻常常自視為葡萄牙人，這是他的矛盾之處。雖然他自始至終是一個西班牙人，但他卻常常自稱為"葡萄牙人"，他在信中曾說"我們三個葡萄牙人動身前往印度去"，這話使別人很吃驚，因為事實上三個人都是西班牙人。他還說過"叛教者不得分享我們海上的成果"。傳紀作者迪富爾（X. L. Dufour）指出：

這裡的"我們的海上"，帶有濃厚的民族主義色彩，一個客居在葡人中間的巴斯克人把大海說成"我們葡國的海"是否合適？不僅如此，他還要求勞得利蓋於1552年出面干預西班牙朝



廷，不讓那位虔誠信奉天主教的君王插手遠東之事。由此可見，沙勿略在傳教事業上並沒有把基基督的委託和葡王的委託區分開來；（……）他的身上畢竟有着受葡王委託和歐洲人性格的兩大缺陷。因此在他剛開始的傳教工作中，難免混雜着歐洲的文化，甚至帶有一些葡國的殖民主義文化的色彩。[23]

而最為後世歷史學家所詬病的則是他於1546年5月16日致葡王的信中建議將宗教裁判所開設到印度來：

在這裡設立宗教裁判所比在任何其它地方更為迫切，因為這裡許多人是根據摩西的律法（指猶太教）或穆罕穆德的律法生活的，他們並不畏懼天主。[24]

由此後世的人們將印度宗教裁判所追溯到沙勿略的倡議，他成為這一陰暗事物的始作俑者。正是因為這些原因，現代的耶穌會學者張春申在〈聖方濟各·沙勿略傳教靈修〉一文中認為：

自當代傳教神學觀之，沙勿略的時代已經過去。以付洗為傳教的唯一要務，已不再為今日神學所採用。他對當時的回教及印度教之嚴厲批評，幾乎與現代傳教之宗教交談背道而馳。[25]

他甚至認為：“聖方濟各·沙勿略傳教歷史中的傳奇性，由於歷史學家的批判工作，逐漸消失。”[26]

然而，在沙勿略身上，“受葡王委託”和“受基督委託”的兩方面中，後者畢竟是一種遠為高遠和無私的委身。這一點決定了沙勿略的歷史超越性。正是如此，沙勿略孤身一人前往亞洲廣袤的大地時，雖然沒有辦法來準備自己與亞洲的相遇，但他仍然盡了最大的努力與他所相遇的身處不同文化的人們建立關係。他於1549年寫給同伴的信中敦促他們在所造訪的村莊裡，要身臨“人們的心中”，且要訪問病人，努力使自己被當地人所喜愛。他深知人際互動關係與文化認同息息相關，因此必須用當地方言講話，他從不使用征服者的語言傳播福音。他在一封勸勉的信中寫道：

我再一次堅決地向你們建議，在你們所訪問和居留的村莊中，你們要用善良以及溫良的言語努力使自己受眾人愛戴而不被排斥，如此，你們將結出更多的果實。[26]

借由聆聽與對話來超越宗教的對立，這不也是當代的福傳精神嗎？梵蒂岡第二次大公會議文獻指出 ——

在我們的時代，人類的結合日益密切，各民族的交往日益增加，教會亦更用心考慮它對非基督宗教的態度。教會既以促進人與人甚至民族與民族間的團結互愛為職責，在此首先即考慮人類共有的問題，以及推動人類共同命運的事。

天主公教絕不摒棄這些宗教裡的真的聖的因素，而且懷着誠懇的敬意，考慮他們的作事及生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持所教導的有所不同，但往往反映着普照全人類的真理之光。[27]

正是在這個意義上，沙勿略的經歷有着現代意義：那就是須有新的視野新的勇氣去面對各種挑戰，應向那些追求其它信仰的人們伸出雙手，借着真正深入的生命交淡，協助所有人靈魂的提昇。

有人說：恩寵的舞臺與荒謬的舞臺極其相似，兩者對於理智的關係都處於對稱的位置上。沙勿略的生命，由本性而入超性，當他作為一個無懼的行者飄越波濤洶湧的大海來到印度和東方，他已活在恩寵的戲劇之中。開始時，他的演技不高，但逐步提昇，最後達到爐火純青的地步，擁抱萬有的天主；他死時，身邊一無所有，徹底放棄了世俗的一切，像一粒麥子埋在泥土之

中，生根發芽，結出的豐碩的菓實。以世俗的觀點來看，一個葡王和教宗的欽使，死在幾萬里之外的荒島上，何其淒涼。

> 但他死了，大批傳教士湧來了。許多殉道者也是失敗者，他們死於非命，但“他們的血都成了信友的種籽”。耶穌是個“大失敗者”，死在十字架上，但今天祂擁有數十億的追隨者，教會譜寫的正是一部從失敗再失敗直至死亡，而後再生直至榮耀的歷史。(28)

【註】

（1）（2）那瓦爾（Navarre）西班牙語稱為 Navarra，西班牙北部古王國，與法國、阿拉貢、卡斯提爾和巴斯克地區接壤，包括現代的那瓦拉自治區和現代法國比利牛斯山區的一部分，它先後被羅馬人、西哥特人和查理曼征服，10世紀時成為獨立的王國，1234年以後由幾個法國王朝統治。1515年併入卡斯提爾。1589年當那瓦爾的亨利成為法王亨利四世以後，又重新回到法國。巴斯克人（Basque），西班牙語稱瓦斯科人（Vasco〉，居住在西班牙與法蘭西比斯開灣邊界地區和比利牛斯山脈西麓的一個民族，起源不詳。巴斯克語不屬於印歐語係，他們的體格與其他西歐人並無明顯差別。19世紀以後，一部分巴斯克人一直尋求獨立與自治。

（3）教宗給予沙勿略的正式名銜是“去往紅海、波斯灣、印度洋、恆河流域的印度省份直至好望角的廣大地區的宗座使節”。*Historia del Principio y Progresso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564),* J. Wicki S. J., Rome, 1944, pp. 3-64.

（4）Malindi，地名不詳。

（5）Socotra索科特拉島：印度洋葉門島嶼，在葉門東南方約三百四十公里，面積三千六百平方公里，內陸多山，植物包括沒藥、乳香、先血樹，長期受也門東南部馬赫里蘇丹國統治。1507-1511年受葡萄牙統治，1886年成為英國保護國，1967年歸屬獨立的也門，主要城鎮為泰姆里代，舊稱 Hadibrs。

（6）Stephen Neill: *A History of Christianity in India,* Cambridge University Press, 1984, pp. 137-138.有關沙勿略早年的精神世界，可見洪萬六：《依納爵的心靈世界》；魏明德：《遊入依納爵的〈神操〉》、柯文博（P. H. Kolvenbach）《沙勿略：擁抱亞洲，走向人海》。

（7）（8）General Wi1liam Booth，布思（1829-1919），英國新教救世軍創始人和首任將軍（1878-1912），少年時在當舖當學徒，十五歲時改變信仰後積極傳道，1852年在循道會按立為牧師，1861年辭職，1864年到倫敦東區貧民窟佈道，開展社會服務事業，與妻子凱瑟琳成立基督教傳教會，1878年改名為救世軍，並向海外發展。他就酗酒、釋放後的囚犯生活、貧民法律保護提出種種解決方法。救世軍運動不僅體現基要派的熱忱，而且要求建立社會服務體係。見頁147。

（9）科羅曼德爾海岸（Coromandel），印度東南部沿海地區。

（10）科摩棱角，在印度的最南端。

（11）Moors 摩爾人，西班牙的穆斯林居民或阿拉伯人。西班牙人及柏柏爾人的混血後代，北非的穆斯林居民（拉丁語作 mauri，即羅馬毛里塔尼亞居民）於8世紀時入侵西班牙。在伍麥葉王朝和阿爾摩拉維德王朝的統治下，他們在科爾多瓦、托萊多、格拉納達以及塞維爾等城市創建了輝煌的阿拉伯安達魯西亞文明。11世紀基督徒再次奪回阿方索六世統治下的西班牙，從那以後到1492年摩爾人最後失敗。以後的一個世紀，許多摩爾人到北非定居下來。

（12）（13）Miguel Correia Monteiro: *Saint Francis Xavier. A man for all others.* Collectors Club and Gulbenkian Foundation, 2006, pp. 45-57.

（13）（14）（15）（16）Stehen Neill, pp. 147-153.

（17）Malacca，馬六甲蘇丹國（1403?-1511），統治馬六甲大埠（Melaka）及其屬地的馬來人王朝，由拜里米蘇剌蘇丹於1404年創建，他後來成為穆斯林，1414年冠以蘇丹伊斯坎達爾．沙的稱號，1424年去世。馬六甲蘇丹國掌握印度與中國之間的海上交通要道，中國明朝與西方的貿易使該國受益匪淺，15世紀30年代成為重要的商業中心。15世紀中葉時已成這一地區的一支重要力量，該王國十分富庶，倡導文學、學術和積極的宗教生活，其統治時期成為馬來歷史上的黃金時期。馬六甲1511年落入葡萄牙人的統治。

（18）George Menachery: *The St. Thomas Christian Encyclopedia of India,* India, 1982, pp. 40-47.

（19）（20）（21）（22）（23）迪富爾（Xavier Leon-Dufour）：《聖方濟各．沙勿略，東亞使徒神秘的心路歷程》，上海天主教光啟出版社，2005年12月，頁148-150；頁148-150；頁147-158；頁147-158；頁162。

（24）EX (Epistolea Xaveriannae) Vo1. 1, pp. 346-347.

（25）（26）張春申：〈聖方濟各．沙勿略的傳教靈修〉，《神思》（香港）第37期，思維出版社，2005年，頁17。

（27）《天主教梵蒂岡第二屆大公會議》(下)，天主教上海教區光啟社，1998年，頁531-532。

（28）金魯賢主教：〈福傳主保一一聖方濟各．沙勿略，為我等祈！〉，《天主教資料研究匯編》第94輯，上海光啟社，2006年6月，頁27。



聖方濟各・沙勿略詛咒侵略印度科莫林角的比斯納加爾人

布本油畫　里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏　　作者 André Reinoso（17 世紀）　攝影 Júlio Marques



聖方濟各·沙勿略在東南亞

傳教、孤獨及慈善事業

蘇　薩*

西班牙耶穌會士聖方濟各·沙勿略（S. Francisco Xavier 1506-1552）一生的傳奇故事可在當今許多書籍、文章中看到，關於他的歷史資料研究、宗教文章及其它各類教材書籍比比皆是。倘稍稍翻閱一下這方面的書目，不難發現，除了個別的文章之外，幾乎所有作品都集中在這位偉大的西班牙那瓦勒族耶穌會士的傳記及其傳教事業上。作品大多按時間順序為主線，描寫了他在1542年開始隨着葡萄牙在亞洲開闢的政治和貿易活動空間而熱衷從事的傳教活動，尤其是記載他在葡萄牙殖民飛地，如從“印度國”、日本到中華帝國南大門的活動。如果把習慣的傳記順序倒過來，我們從沙勿略的人生“終點”開始敘說或許更合適。自1552年9月開始，西班牙籍耶穌會士沙勿略一直與他的三位同伴居留在當時葡萄牙商人經常出入並通過華南商品贏得豐厚利潤的上川島。11月的前兩個星期，沙勿略還在翹首盼望一位中國商人木船的到來，因為那人曾答應帶他去廣州。沙勿略計劃要在該市開始他偉大的基督歸化工程，並幫助釋放被關押在當地的葡人。由於中國商船遲遲不到，焦慮的聖方濟各在11月21日病倒，翌日回到他的監護人迪奧戈·佩雷拉（Diogo Pereira）停留在海灣的“聖克魯斯”船上。當時迪奧戈·佩雷拉正被與沙勿略有矛盾的唐·阿爾瓦羅·阿泰德·達·伽馬（D. Álvaro Ataíde da Gama）留在馬六甲。11月23日，病情已非常嚴重的沙勿略請求回到上川島，留在葡萄牙商人們臨時建造駐居的茅屋裡。他不但吐血腹瀉，還難以進食。他沒能抵抗高燒病痛，最後處於昏迷狀態，連自己的同伴、一位在果阿入教的中國血統耶穌會士安東尼奧也辨認不清了。根據相關證物可以看出，沙勿略是在他從印度來到這些“地方”的十年後的1552年12月3日非常痛苦地離開人世的。無疑，這段時間也正是他自己為了年輕的耶穌會宗教事業努力活動的時期。(1)

十年的宗教活動幾乎一直處於艱難困苦狀況，在社會上甚至還經常因為不同文化的遷移而存有爭議。除了在澳門有上千人皈化和印度南部的傳教活動(2)外，沙勿略跟隨葡萄牙人在亞洲各地和各港口的活動在該地區無數次的傳教旅行中並沒有讓大量的人們歸依天主教。他的宣教和傳教更多的是在兒童和婦女當中進行，特別是向女奴們、部分和當地人“結婚”的天主教徒們，還有“混血”人種的後代們。當然他也曾努力地向當時的權貴、機構和在亞洲的葡萄牙人宣講宗教道義。應該說在葡萄牙本土以外的地方傳教是非常困難的，也難以取得成功。此外，他如此虔誠的天主教活動和宣教，常常得不到當時由葡萄牙人掌握和控制的亞洲各港口的歐洲人和亞洲人、官方的和私人的公司組成的商人世界的理解。

遠離在亞洲各地忙着做生意的那些社會主流們的活動範圍，沙勿略逝世的消息顯然就不很受到關注。他的葬禮沒有多少人光臨，遺體被安放在上川島上一個不會影響葡萄牙人和中國人來往貿易的偏

*蘇薩（Ivo Carneiro de Sousa），葡國文化及歷史學博士，現任澳門高等校際學院客座教授。



僻地方。儘管這個時期的那瓦勒族耶穌會士沙勿略已經非常有名氣，可惜在中國南部海域各島從事貿易的葡人當中還沒有受到應有的尊重。因為許多人擔心他的宗教言論和道德觀念會給同中國人的貿易，特別是贏利豐厚的絲綢、瓷器及其它奢侈商品的貿易帶來負面影響。

值得一提的是，有關方濟各的冗長的書目中恰恰遺漏了對這些葡萄牙商人的歷史進行研究的相關資料，因為西班牙籍耶穌會傳教士就是在他們當中去世的。我們發現了15世紀50年代前幾年裡比較活躍和出名的葡萄牙商人，但是他們經常對這種信仰事業不感興趣，因為這類活動時常與他們自己的生意和利益互為向背。許多次，那瓦勒族耶穌會會員方濟各曾經在自己正統的佈道辭裡指責過商人們和葡萄牙官員們用過度的資本投入商業活動，而對慈善和仁愛事業置之不理。儘管他們這些人用其資本在1557年開始為葡萄牙在澳門的最終存在打開了通道，特別是形成了可以承擔天主教機構在當地活動的經濟社會格局，傳統的宗教歷史編撰學卻抹殺了這些人的商業冒險活動，衹將沙勿略的去世慷慨地寫成葡萄牙在東方傳教區的第一位烈士。

如果對那瓦勒族耶穌會士在葡萄牙和亞洲不同的政治和商業時期所從事的宗教活動的研究更精心些，或許可以發現他在傳教過程中的主要活動和曾經不斷遇到的障礙。查閱所有相關的書信集和文章，作為宗教研究的第一大模糊觀點是對宗教辭彙的糊塗理解，如對使團（missão）和傳教（missionária）組織活動的混淆。我們知道，沙勿略經常在長時間和艱難的海上傳教旅行中筋疲力盡，經常要為了旅行同商人們和亞洲的船主們交涉。然而對於船主們來說，儘管聖人的話能夠聽懂，卻與南亞和東南亞人遠久以來的宗教信仰和文化習俗格格不入。還必須承認，沙勿略在各地企圖組織禮拜宣講活動時經常遇到的種種困難。他能夠動員參加羅馬天主教分授聖餐的人數極少，無非是葡人統治飛地的一些兒童、婦女和奴隸。但熱忱的耶穌會士衹是將自己遇到的困難歸罪於當地民眾的“不文明”和缺少耶穌會士的活動，當然還有葡萄牙官方協調不夠，有時甚至還同葡萄牙當地的官員們和兵頭們意見紛歧，正如在他去世前幾個月發生在馬六甲的情況那樣。無論如何，儘管那瓦勒族耶穌會士曾企圖用亞洲語言的傳教讀物傳教，但由沙勿略激昂的語言和文字鼓動起來的宗教活動並沒有能夠形成連續不斷的、管理嚴格的傳教活動。用亞洲語言的傳教讀物來施行傳教的思想，後來的確成為補充葡萄牙人16世紀在亞洲沿海地區分佈的飛地人材匱乏的根本措施，還為後來歐—亞混血後代及皈化奴隸們的學校機構設置起到了影響作用。

葡萄牙在亞洲傳教，主要的宗教歷史和天主教教會的讀物及教義依然是以歐洲為中心的，但也以濃重的筆墨記載了耶穌會聖人的功績，不過不是描寫他的言行在宗教和社會方面所起的作用，而是根據零星書信來往重新創作。但也正是對這位聖人的創作效應，從他神聖的殉難努力改變處於異教邪說和“古老”的奇怪宗教專制主義的“東方”的宗教利益至上的思想等方面，為他成為亞洲少數的天主教聖人、歷史遺蹟和禮儀殿堂的主角起決定作用。儘管沙勿略因病或許是因患胸膜炎而死，而其宗教事業卻很快將其死亡當作神聖殉難的壯舉，從而在葡萄牙東方神職授權地區樹立了一位元保護神，保護着當地的神聖領域，還為此設立了多種勳章，擴大了讚成者，特別是在個人崇拜和信仰英雄主義方面的形象，在最艱難和孤獨的時期都能撥動信徒們的心弦。文德泉（Manuel Teixeira）和若昂·德·魯塞納（João de Lucena）神甫等在有關16世紀回憶錄中對沙勿略的故事和模範行為的書信摘錄內容，也完全是為了塑造這位“東方”天主教徒的豪言壯語和基督信仰至上而選擇的。

沙勿略去世兩個半月以後，人們從上川島那窮困偏僻的墓穴裡將他完整的軀體連同其不朽的靈魂和榮譽莊嚴地安放到馬六甲主教堂，後來又移至耶穌會在果阿的教堂裡。這無疑是按照宗教慣例對聖人的封贈。正如與所有封贈一樣，其目的是在不同的社會和文化環境下有所回報、得到回應和更大的參與。一些聖方濟各的耶穌會士同伴們在後來的歲月中理解了對聖人的正式承認是期望那瓦勒族耶穌

會士（聖人）之死能被視為留給中國的禮品，以期得到回報。1554年，耶穌會士梅爾西奧・努內斯・巴雷托（Melchior Nunes Barreto）在一封重要信函中描述了該會在亞洲的新教義，還說教徒們應該受到沙勿略神聖精神之鼓勵，因為“他去世的地方彷彿需要士兵們去赴湯蹈火”[3]。儘管會士們當時書信來往頻繁，資訊和許諾也不斷增加，即使後來在16世紀後半葉葡人鞏固了對澳門的佔領、在那裡安置了他們的歐亞混合式家庭和有了自己的當地奴僕後，往中國的福音佈道卻遲遲難以開展。嚴格地說，在沙勿略和16世紀內活躍在印度和日本的耶穌會士留下的檔中，作為動員“傳教士”組成“使團”一詞都沒有出現。這些觀點和宗教及社會特點的描寫，無論是在沙勿略和其他耶穌會士先驅們在亞洲的宗教傳播工作的指導思想上還是在葡萄牙、西班牙及拉丁語的辭庫中都是一片空白。

時空概念：“我們”的歷史編撰學和沙勿略的福音辭彙

傳統宗教歷史編撰學的重要部分受到歷史或者說是“先天”性的歷史過錯的影響：即時代誤差[4]。活躍在已經有了葡萄牙政治和貿易活動的亞洲的沙勿略和其他第一代耶穌會士的生活歷史故事，更多地突出了他們的思想觀點，甚至一些不合時代的語言。我們就從更加“明顯”的和典型的詞語開始：“使團”和“傳教士”。我們從沙勿略親手在亞洲不同港口書寫的不多的信件中開始尋找。即使我們找不到上述字眼，卻可以在他的一些文章和書信中看到那瓦勒族耶穌會士對當時自己的事業和當地宗教活動前景的展望等觀點。

在1542年9月20日的第一封書信中，西班牙籍耶穌會信徒在果阿用西班牙文如此描寫自己的宗教活動：“我期望閣下理解我必須皈化他們的方式。”這種“皈化”活動是在沙勿略的宗教語言中具體出現了的辭彙，如“在他們當中播種信仰”和諸如應該動員許多“工人”等。[5] 同一天他還寫了另一封給伊納西奧・德・羅耀拉（Inácio de Loiola）的信，請求耶穌會經常不斷地派會士來以負責 “做懺悔、管理聖事和與那些人交談”[6]。兩年後的1544年1月15日，沙勿略在柯欽（Cochim）寫給羅馬耶穌會士的信中再次體現了他同樣的觀點：“如果是工人，讓他們一心為了耶穌基督的利益努力為別人行善，而不是為了個人的利益，那成千上萬人都能成為基督信徒。”[7] 除非為了天主基督的利益，那有多少萬的人可以皈依基督。他在同一年即1554年8月20日自 Manapar 用葡語給法蘭西斯科・曼西利亞（Francisco Mansilhas）寫信敘說了自己的宗教活動：“可以看到我們在這塊土地上有多少朋友，他們在幫助我們讓這裡的人們歸順基督。”[8]沙勿略在同年12月18日的另一封給法蘭西斯科・曼西利亞的信中表示，為“我們自己兩位同伴”的到來而高興[9]，在其書信往來中明確提及耶穌會方面派會士來到的消息，不過，離“傳教士”一詞的意思還差甚遠。

戴着葡萄牙桂冠的耶穌會聖人的書信幫助我們理解了那些辭彙和當時的文化和宗教職能。在1545年1月20日從柯欽寫給若昂三世的一封信中，沙勿略帶點悲哀情緒寫道：“這裡能夠為王家國庫提供許多財富，但殿下卻祇能給嚴重缺少精神藥品的這個地區提供非常少的辦法。”他接着又表示，“在可憐的印度人民中，我們有拯救他們靈魂的交易可做。對這些人民，閣下必須給予關注。”[10] 無論研究文章認為上述表達方式可能是作者接近當時葡人在亞洲所從事的商業生意概念，但值得指出的是沙勿略卻是在預見自己的 “拯救靈魂的交易”。因此，為了此目的而被召喚的神職人員在1545年1月27日從柯欽寫給羅耀拉的一封信中也那樣認為。那瓦勒族耶穌會士要求耶穌會創始人動員更多的信徒來印度國，特別指出：“那些在耶穌會沒有懺悔和宣講能力、或者為耶穌會做附帶事務的人，如果有身體條件和精神條件，在他們完成了一定的培訓和在一些機構工作幾個月後，可以派來這裡，在這些地方有很多他們可以做的事情；因為在這裡做不信基督教的人們的工作無須多少文化，祇要教他們祈禱和出席活動，並給剛出生的孩子做洗禮。因為缺少為他們做洗禮的人，許多人到死也沒有洗禮。同時，我



們也無法去很多地方。為此，他們來不是為了幫助我們耶穌會，而是來幫助我們到處做洗禮和教授祈禱。請派他們來吧，因為他們在這裡可以為我們的上帝做許多事。”(11) 這是一篇重要的檔，它反映了當時正需要宗教活動——教授祈禱和洗禮，同時在那些沒有多少天主教信徒的地方，無須用多少文化就能組織這些活動，儘管經常需要同當時當地不同的宗教、特別是東南亞流傳的伊斯蘭教進行討論和爭議。的確，在1546年5月10日從安汶島（Amboíno）發出的信中，沙勿略再次闡述了需要立即動員來亞洲工作的耶穌會“工作人員”們的素質，並對伊斯蘭教作了描述：“不具備在耶穌會工作的文化和才智的人，肯定具有在這塊土地上工作的智慧和聰明，衹要他具有同這裡的人同生共死的願望；如果他們每年來這裡兩個禮拜，用不了多長時間，這裡的伊斯蘭邪教就將自行消失，而人們將都變成基督信徒。”(12) 在此之前的1546年2月2日，聖方濟各在柯欽寫給西蒙·羅德里格斯（Simão Rodrigues）的信中還強調：“讓這些人皈依無須很高文化水準，因為這裡的人們非常愚昧和野蠻；衹要具有一點點知識和願望及毅力，就能為我們的上帝做出卓越的貢獻。”(13) 三年後，他回到印度。1549年1月12日從柯欽寫給羅耀拉的信中，他再次要求動員耶穌會士：“耶穌會的一些既沒有文化又不會佈道的人，在西方、羅馬或其它地方用不上，但在這裡可以為天主服務；如果具有經驗和好體魄、可以吃苦，他們就具備了在這裡做大事的本領。”(14) 那瓦勒族耶穌會士還堅持來的人需要好身體，能吃苦，而且必須忠誠。然而，在他所有這些關於宗教活動的要求當中，一句也沒有提到將由“傳教士”們組織起來的“使團”一詞。在1549年1月14日再次給羅耀拉的信中堅持動員耶穌會的信徒們來亞洲，還強調了他們的品德：“對於這些必須活動在異教徒當中、並勸他們皈依的人來說，他們無須多少文化，卻要品德崇高：他們必須順從、謙卑、堅定、耐心、關愛別人和忠誠，因為他們一不小心就會做錯，因此要有理智和能幹活的體魄。”(15) 關於徵用來亞洲工作的耶穌會士一事，沙勿略還在好幾封信裡提到“佈道”一詞。1546年5月16日，他在從安汶島給若昂三世的信中重申：“印度太需要佈道士了，因為如果跟隨當地人所為，我們葡人的信仰也將失去。”(16) 對在葡萄牙飛地及其它歐亞貿易區的少數天主教徒的宗教和道德培訓的重視，在其信中始終是作為動員耶穌會士的一個重要議題出現。他在1548年1月20日致西蒙·羅德里格斯信中再次提到“佈道士”一詞：“我努力讓我們耶穌會派遣佈道士來，因為印度國這裡太需要他們了。”(17)

如果我們能夠對所有宗教方面和第一代耶穌會士們在歐洲以外的宗教活動的相關書信往來進行系統研究，或許會找到一些檔能夠展示“傳教士”們為了自己的事業去從事的“使命”。嚴格地說，這裡所說的“傳教士”，和在16世紀來到亞洲的耶穌會士們所說的格格不入。可以相信，即使進行系統的調查研究，也難以在其它時代和地理領域發現這一概念。我們必須研究這一概念到底從當時的甚麼文化、政治及宗教出現的，重新翻閱不同的研究檔，甚至從歷史編撰學到神學研究，或者去翻閱南歐信仰天主教各國留存下來的諸多宗教類和精神方面的文學。(18)當然這是非常緩慢的研究工程，也無法單獨完成，它必須是集體的、國際的合作研究項目，才能通過該領域各宗教之間的關係和制度，弄清天主教信徒們在歐洲以外的工作時間和工作方式、等級和有關觀點等問題。儘管我們現在還沒在這方面努力，但至少可以翻閱從復興時代開始為了用歐洲本國的文字記錄它們的業績而不停地印刷出來的相關出版物，特別是根據人們認為最具威望和“科學”依據的經典的拉丁概念，來設計對耶穌會士們的研究框架。(19)

說到對世界上的工具書進行研究，人們幾乎都要想到15世紀末和16世紀初的那段歷史。據悉，當時動員了歐洲有名望的人文學家，用他們自己的語言和歷史方面的智慧恢復經典的拉丁文字。在這些復興時代人文學家的名字當中，有一個人的名字及其作品在文人、教師和伊比利亞地區的學生當中留下不同反響：埃利奧·安東尼奧·德·內布利加



（Élio Antonio de Nebrija）的語法和辭彙學。在他發表並多次再版的拉丁語辭典中，西班牙籍人文學家為該領域的讀者們、特別是神職人員和有文化的信徒們提供了拉丁語“missionis”一詞的準確定義，即西班牙文將其解釋為“為某工作而派出的”[20]。在葡語印刷物中，16世紀後葉主要的拉丁-葡語辭典中，特別是熱羅尼莫·卡多佐（Jerónimo Cardoso）編撰的幾冊裡也是按照該定義解釋的。而且，在後來多次發表的“拉丁-葡語辭典”中系統地將“missionis（派遣）”一詞解釋為“派出”。[21]這種定義幾乎在17世紀初歐洲所有經典裡都存在。即使從相反方向去查一般人的翻譯，情況也相差無幾。譬如在費利泊·科爾托納（Filippo Cortona）的參考書裡，也建議將“mandato（任期）”翻譯為“派遣”。[22]一個多世紀後，17世紀的印刷文化讓大家在所有葡語辭典裡都找到已經讓時代確定了的“missão e missionário（派遣和傳教士）”這兩個詞。當然它們現在已經在葡萄牙經典作品中穩固地出現。於是，1755年，里斯本人米格爾·馬內斯卡·達·西爾瓦（Miguel Manescal da Silva）的印刷機印出了卡羅斯·福爾曼編撰的辭典《葡萄牙－拉丁語辭典》。該詞典將“missionário（傳教士）”解釋為“福音傳教士”。[23]另一種在一般著作中見到的說法是1783年出版的利馬（Bernardo de Lima）的辭典裡的概念，他把“派遣，傳教士”理解為“將上帝的語言傳播出去的行為”。[24]請不要將這種理解認為是最正確的，因為還可以在一些拉丁辭典裡，如著名的豐塞卡（Pedro José da Fonseca）的作品裡就將“派遣”的意思解釋為“派出行動、受差遣的”，而且還將該概念延申為軍事範疇，解釋為“士兵傷亡”和“將生命給與被征服的鬥士”。[25]無論以任何方式解釋，但師團和傳教士這兩個詞已經在18世紀完全確定自己的意義，今天人們依然認為是指去陌生的人群和社會傳播“上帝之聲”的福音的宗教活動。還值得一提的一種定義，簡單地說，指熱衷於傳播各種教派，如從天主教到伊斯蘭教或印度教，再到佛教的活動，通過專業人員傳播自己的信仰和宗教文化，進而從事跨越國界的傳教。的確“使團”特別是“傳教士”這個詞始終和基督教，如從羅馬天主教到各種新耶穌教派的“海外”活動和努力緊密聯繫，並把教會、教職、神學院和神職人員的文明“使命”與歐洲的殖民主義相連。這些新“傳教士”們很快變成了飛地文學和18世紀遊記等作品裡具有精神“至上”的——從喜劇化、“民間化”到嚴肅化的模範，後來還被許多記錄片、電影和其它傳播媒體再次塑造。如果仔細地研究，可能發現西方發表的作品中對“傳教”一詞單一的理解是由於耶穌會狂熱派內部歷史的基礎，而且展示歐洲復興時代歷史擴展的深刻根源，同時又被認為是和平、文明和上等的使命。但無論如何也不能在19世紀和20世紀初為編撰天主教的傳教歷史編造出一些概念。那時人們祇關心罪惡和拯救，卻沒有人去介紹多樣化的文化和社會狀況。

可以得出結論的是，一個沙勿略及其第一代耶穌會士的宗教活動是這項永久“使命”的組成部分，他們從事的是為了傳播福音和教義而從事的與前千年的基督教社會團體或者所有教徒們都要進行的宗教活動類似的工作。為此，它不但在所有描寫宗教歷史作品和文章中佔主流地位，而且也是第一代耶穌會士們的作品和往來書信中所涉及的內容，並且增加了關於“傳教士”一詞的內容、注解、標題等。但即使沒有為這一概念在信仰和神學思想歷史方面引起爭論，值得指出的是“使命”和“傳教士”這兩個詞在沙勿略和第一代活躍在亞洲的耶穌會士的辭彙裡是沒有的。再說他們當時的活動還不屬於這一概念，更談不上是19世紀以後人們理解的“使命”的意思。因此有必要遵循偉大的那瓦勒族耶穌會士的足跡，去更好地理解他們的初衷及其在當時歷史時期從事相關活動的艱難。就讓我們隨着沙勿略本人的作品，特別是他來往於馬六甲和中國各門戶之間所從事的宗教活動的最後階段和地區開始。

地區概念：聖方濟各在東南亞的傳教活動和孤獨處境

編寫歐洲古典宗教歷史重要部分的第二個大問題，是在確定研究的戰略和研究順序方面的困難。



在前往摩鹿加途中，沙勿略使船隻避免沉沒（布本油畫）
里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏　作者 André Reinoso（17 世紀）　攝影 Júlio Marques



如果確定“我們”的地區和我們腦海中關於社會和文化區域的地圖受別的概念影響，我們對在有其它教派地區的天主教演說的研究必然受到限制。沙勿略本人的宗教活動也會很快同這些地區其它很深的宗教文化相衝突。當然，沿着那瓦勒族耶穌會士在這塊我們近代才稱之為東南亞的“宗教世界”奮鬥的足跡進行的研究肯定非常有趣。

儘管沙勿略在亞洲巡迴傳教的十年裡大部分時間都是在旅行途中——當然他的旅行也是一個值得研究的方面，他走遍了東印度各海域、各島嶼和中國南方的海域。我們能夠區別他在葡人於東南亞飛地和居住區的活動，而且也看到他曾經有過同當地政治界和文化界人士不成功的接觸歷史。我們就從這些方面開始。那瓦勒族耶穌會士在1545年底來到馬六甲港口停留四個月，這是他自己第一次在該地區活動。他同當地不多的基督教徒們，如士兵、冒險家和已經與當地人結婚的人們一起進行宣教和慈善事業。1546年1月1日，沙勿略離開了馬六甲前往安汶島[26]，因為那裡正停留着八艘葡萄牙船隻和由羅德里格・洛佩斯・維拉羅博斯（Rodrigo López de Villalobos）率領的失敗了的西班牙東征船隊留下的倖存者們。他們原本想沿着費爾南・馬加良斯（Fernão de Magalhães）的東征路線穿越太平洋，重新開始為了獲得東印度尼西亞各島嶼豐盛的香料等物品展開與伊比利亞人之間的爭奪戰。沙勿略決定留下來為當地的西班牙和葡萄牙籍基督教信徒們服務至5月，特別是為他們做懺悔和贖罪等。6月底他去特爾納特島（Ternate），在葡佔地進行了三個多月的積極傳教活動，特別是在女人和孩子當中活動。其中一些女人是和葡籍男人同居的，孩子當然是他們歐亞血統結合的產物。在從事的宗教活動期間，那瓦勒族耶穌會士曾經在沒有葡萄牙政府保護的條件下想在莫羅灣（Moro）島和哈馬黑拉（Halmahera）東北部組織三個月的傳教活動。但是他馬上意識到當地的“百姓”在“膳食和飲酒方面表現出來的非常邪惡和低級”。[27] 1547年4月中旬，他回到了安汶島，7月初從那裡再回到馬六甲，並在葡萄牙佔領地停留至9月，其間他得到了由羅耀拉成立的葡萄牙耶穌會教區和由西蒙・羅德里格斯領導的宗教大遊行的消息。1548年1月，在來亞洲兩年旅行結束之時，他回到了柯欽。而他第二次為了宗教活動的東南亞之行開始於1549年4月15日。他從馬六甲前往日本。兩年後，即1551年，他經過新加波海峽，回到馬六甲並在那裡停留了三天。在那裡他接到了任命他為印度國耶穌會教區最高負責人的指令，不過，當時也就祇有不到三十名耶穌會士。沙勿略在1552年5月底開始他傳教的第三階段。他當時在馬六甲，正為自己進入中國的偉大行動做準備。不過人們發現，在那段時期，在沙勿略和當地總督阿爾瓦羅・德・阿泰德之間發生了關於順從和紀律問題的激烈爭論，特別是在要求耶穌會信徒們嚴格遵守耶穌會紀律，還有關於當地基督社團的社會和精神範疇的道德等等。而且不難發現，耶穌會士的宗教活動可能給商人們同中國商人和在中國南部艱難開闢的商業圈的交往帶來了“影響”。1552年7月21日和22日，沙勿略從新加波海峽寫了五封比較重要的信。也正是在寫完這些信後的幾個月，即11月底和12月初，人們發現了作者孤苦伶仃去世的消息。而我們還將從這位天主教士之死開始展開對天主教在亞洲傳教活動的歷史研究。

沙勿略在東南亞的這三段旅行的時間不長，介紹他所到的馬六甲-印尼群島各島嶼的信函不多。這些島嶼在16世紀中葉開始，便已成為所謂“東印度”或後來被稱為“因蘇林迪亞（Insulíndia）”的組成部分，甚至成為當時地圖繪製者不可或缺的部分。這一區域幅員遼闊、海上航行艱險、政治制度各異或者宗教信仰混雜，特別是許多人信仰伊斯蘭教等情況，在聖方濟各・沙勿略描述對該地區進行的第一次旅行時就曾經提到：“在我這次從科摩林角（Cabo de Comorin）前往馬六甲和馬魯古群島的旅行中，除了海上的大風大浪外，我們還遇到了許多危險的情況，猶如遇到了敵人。”[28] 這裡所指的“馬六甲和馬魯古群島”地區在葡萄牙當時相關的正式檔中都提到，而在沙勿略寫自東南亞的信件中也都被提及，因此它將有助於我們瞭解葡萄牙在當地政治和貿易方面的特殊性。當然其活動中心始終在首府馬



六甲，關於這方面西班牙耶穌會士描寫如下：“一座大規模從事海上貿易的城市，有許多宗教禮儀方面的事情可做：我每星期天在主教堂傳教，不過我對我的佈道並不滿意，需要耐心聽我佈道的人也不是多麼興奮。我每天用一到兩個小時教導孩子們做祈禱，還到醫院為貧窮的病人們懺悔，為他們做彌撒和授聖餐。有時非常煩惱，因為我無法給所有的人懺悔。”(29)

葡人的海上貿易活動在另一端的連接點是馬魯古群島，特別是特爾納特島附近區域。因為他們早在1522年就已經在那裡建立了為在全亞洲爭奪贏利豐厚的丁香、肉豆寇、蘋果和其它當地特產的貿易中心。也正是從這個貿易點他們每次都能帶給歐洲鉅額財富。沙勿略從葡萄牙佔領地區所寫的不多的信件將該地區描寫為一個島嶼眾多、信仰不同的世界，在那裡天主教和西方文化非常難以滲透，因為當地衹生活着很少的葡萄牙人天主教徒：“在馬魯古地區幾乎全是島嶼，彷彿還沒有被堅實的土地完全覆蓋。那裡島嶼之多難以用數字說清，而且幾乎都有人居住。由於沒有人號召他們成為基督教徒，他們也就不知道如何成為基督徒。如果在馬魯古設有一所我們耶穌會的機構，那樣將有許多人歸依我們天主教。我的決心是在馬魯古之角設立我們的會堂，可以為我們的上帝服務。”(30)

沙勿略的上述信中所寫的內容幫助我們明白了天主教傳教工作的困難不衹是體現在人力和設備方面的缺乏，也指出了對瞭解當地文化特性方面的艱難，這是歐洲中心論的“基督之城”至上的人們所理解不了的。馬六甲和印尼地區的文化和宗教多元性及其不同社會的深刻根源，無法讓沙勿略通過自己沿着葡佔領地的短暫旅行就能理解。同時，在耶穌會士去的一些郊區，他經常將當地人稱為“小人”和“摩爾人”，說他們會拿起武器抵制他們傳教士：“馬魯古地區的人比摩爾人多。當地人和摩爾人對我們不好。摩爾人企圖讓當地人要麼變成摩爾人，要麼就被俘；而當地的人們既不想成為摩爾人，也拒絕被俘。因此，如果有人給他們宣講真理，所有人都可能成為天主教徒。因為當地人肯定更希望成為天主教徒，而拒絕變成摩爾人。這裡的摩爾人已經有七十年的歷史。從麥加（Meca）來到這裡兩、三個酋長組成了家族，而後來的摩爾人便認為那裡有着伊斯蘭教祖先。最有利的一點是，這裡的摩爾人對自己的教派一無所知。由於沒有人給他們傳教，這些摩爾人就無法成為基督徒。”(31)

據悉，為了將當地的這些還沒有完全皈依伊斯蘭教的居民改造為天主教徒的工程，沙勿略從初次抵達馬六甲時就有了宣傳自己宗教信仰的活動計劃。為此，他在1545年11月10日寫自大馬來亞港口的第一封信中就表達了自己想去望加錫（Macaçar）的願望，並簡單介紹他已得到的關於當地文化和宗教方面的資訊，特別指出：“那是一塊能夠讓許多人變成基督教徒的地方，因為那裡暫時還沒有教堂，也沒有人在這一方面做努力。他們看到太陽，就喜歡太陽；在他們當中沒有仁慈的教義。他們是一些經常發生互相爭鬥的人群。”(32)

仔細查閱一下聖方濟各在葡萄牙東南亞飛地發出的信件，不難發現他筆下描寫的那裡居住的是一些“野蠻”的、“沒有信義”的“暴徒”。在這些描寫的影響下，當地真正的地區多元化的文化和宗教竟然讓歐洲旅行家和文學家們變成了少有的不文明東西：“這些島嶼上的人是非常野蠻的和不守信義的。他們的皮膚沒有黑人般黑，是群生活在世界邊緣的人們。那裡到處都分佈着島嶼，上面的人們互相爭鬥，互相吞食。”(33)

從洗禮到懺悔，從簡單講解到教義的傳授，聖方濟各將自己進行的宗教活動看成是可以使人類中的這些“野蠻”的人們變得文明的手段。他從安東尼奧・派瓦（António Paiva）那裡接到了一些幾乎是“勝利”的消息，說甚麼在葡人稱為蘇拉維西島（Sulawesi）的地方已經有些名人皈依。於是聖方濟各1545年從柯欽寫道：“在離這裡大約500里格的一個地方，將有三個偉大的基督徒和其他一些平民教徒。他們將這些人帶到葡萄牙國王的城堡(34)，並讓葡萄牙教徒們傳授他們上帝之音。因為他們至今還生活在動物般的野蠻狀況中，不過從今往後，他們就願意過人的生活，知道上帝並服務於上帝。”(35)



不要以為基督文明至上的信仰或者歐洲復興時代遊記中的歐洲中心論能夠妨礙沙勿略企圖接近當地文化和百姓的努力。最明顯的努力，是他好像學會用一些當地的土著語言。一份關於那瓦勒族耶穌會士在1556年在馬六甲進行的行宣福禮的檔中是這樣記載的：“祇要聖方濟各先生來到某地，用不了幾天，他便能夠掌握和說當地的土語，就像他在馬拉巴爾（Malavar）、馬魯古和日本那裡做的一樣。”(36) 儘管我們還不知道聖方濟各是否留下用亞洲語言書寫的作品，但他的來往書信倒也留下許多東方主義的跡象。而且他在東南亞的活動中很快將馬來語認為是在當地港口和島嶼的許多商人們共同使用的通用語言：“每個島嶼都有自己的語言，還有一些島嶼內的不同地區都有自己的語言。但馬六甲人說的馬來語在這些地方都能通用。”(37) 為此，他在1546年從馬六甲寫的第一封信裡就強調：“我最想做的事情是要將做祈禱的拉丁文變為當地望加錫人能聽得懂的語言。語言不通是件最麻煩的事。”(38) 我們還可以相信，他的翻譯工作一定得到當地人的幫助，他似乎還真用馬來語組織了宣講。因為聖方濟各在半年後寫的一封信裡的敘說更加詳細：“我費了許多時間才學到這種馬來語（我在馬六甲時學的），‘我信’、‘懺悔’、‘阿維・馬利婭’和‘戒律’，讓他們明白我給他們講的是非常重要的事情”。”

有許多記載可以證明沙勿略在這一方面所做出的努力。陪同沙勿略一起去安汶島的耶穌會士魯伊・迪亞斯・佩雷拉（Rui Dias Pereira）介紹說，沙勿略在旅途中為馬來亞族海員用馬來語佈道。(39) 在特爾納特島與沙勿略一起的加斯帕爾・洛佩斯（Gaspar Lopes）則證明，“所提到的神甫能與黑人們溝通。他們還為此感到非常驚奇”(40)。我們儘管不能確定他對亞洲當地語言的掌握程度，但可以相信他的佈道，或者說他的熱情和信仰還是被人們理解了。的確，西班牙籍耶穌會士從事的宗教活動重要部分是要在亞洲地區，特別是在葡人的城堡、飛地和封地進行淨化靈魂、社會道德宣講和福音佈道的周密的戰略部署。於是，當他在1545年9-12月第一次訪問葡人所在的城市馬六甲時，他看到的是不多的葡人群體，其中60-70位已經和當地人通婚，城堡裡有200來位士兵，與當地百姓比較，簡直是相形見絀。當地的百姓人口眾多，僅在烏培（Upeh）郊區就有兩萬多人。根據沙勿略及其少數的幾個耶穌會士同伴們的來往信件介紹，該城市社會風氣懶散，基督“文化”和“道德”幾乎消失在當地的其它文化當中，一切受利益驅動，商業貿易和黑市貿易並存，腐敗現象到處可見。一些葡萄牙男人往往同多個當地女人們生活在一起，如同亞洲特別是伊斯蘭教傳統習俗的多妻、多妾、多女傭制度。但根據這些第一代耶穌會士的記載，我們還缺少關於在這樣混雜的社會和文化裡(41)佈道和宣講天主教基督信仰至上過程中可能發生的矛盾的記載。沙勿略這位熱心的宗教志士為了抵制公開的牴觸和反對，再次借用曾經在果阿實施過的戰略：訪問病人和犯人，為窮人化緣，為士兵們緩解衝突和鼓勵士氣，同時在當地推進“基督之城”的慈善工程。

沙勿略在道德標準完全相悖的葡人所在的東南亞飛地和城堡傳教的戰略，決定了他每次來到當地時都成為傳教的典範。在安汶島和特爾納特島停留的三個月中，我們的耶穌會士又一次提到當地不多的基督徒已經遠離基督道義。關於這方面，他在1546年5月10日寄自安汶島的信中寫道：“在這裡停留的三個月裡，有那麼多的事情要做。我要宣講教義，要為人懺悔，要訪問病人，讓他們安寧地死去。這麼做並不容易，因為他們是不按照天主的旨意行事的。”(42)

沙勿略在這樣的天主教信徒不多、甚至從文化到宗教方面都牴觸的地方傳教是十分複雜的事情。我們還必須找到其它從社會收集的資料證明耶穌會士在當地的處境，當然找到他的語言與當地人語言的衝突也同樣重要，如同亞洲婦女或者家庭女傭及其子女們、奴僕們交流方面的語言衝突，或者是當地相關文化和宗教方面歷史記載的證據。如果沒有這些研究，關於沙勿略從第一次在印度國開始直至在中國南方病死的東南亞傳教行為的介紹祇能是一些神話似的故事。總的來說，那瓦勒族耶穌會士在



葡萄牙東方佔領地如馬六甲和馬魯古等地的傳教主要是問答式傳教、宣講教義和從事慈善事業等。其中，宣講教義主要是為兒童、特別是葡人的後代們信仰基督教所做的努力。有時他自己說一句，讓孩子們重複一句。[43]他還經常給孩子們空手宣講，現場編句、編詞或編歌謠等。他學會的馬來語詞匯也就是"我的上帝（*Pater Noster*）"，"阿維・瑪利亞"和"我信"等。我們發現有時孩子們還是非常積極地參加聖方濟各的傳教活動。正如他在1546年5月10日在安汶島一段重要的記載中寫到的那樣："在精神世界方面我非常充實，如星期天和節日期間，我為許多人懺悔。他們有的是醫院的病人，有的是醫院的健康人。而且我還傳授給孩子們及新的基督徒們對基督的信仰。有上帝的幫助，我在士兵和該城市的市民當中播送了和平。晚上，我拿着小鈴帶着許多接受過我基督教宣講的孩子們沿着城市為滌罪所的靈魂祈禱。"[44]除了講解教義外，他還去郊區進行許多活動。當時在東南亞葡人貿易活動地區，沙勿略和他的第一代耶穌會士是僅有的幾個神甫。所以他們還經常被動員從事其它與宗教有關的活動。如聖方濟各必須為人們做洗禮，特別是為幾十個、有的才生下幾天的面臨死亡的兒童洗禮。1546年5月10日在特爾納特島寫的信裡，沙勿略如此寫道："在這座島嶼上我遇到了七個有基督徒的地方：我為需要洗禮的孩子們洗禮，但他們當中許多在洗禮後還是夭折了，彷彿上帝一直守護着他們直至引領到拯救之路。"[45]

應該指出的是，堅持做這些宗教活動是沙勿略面向社會和公眾從事的精神世界更加複雜工作的一部分。而在這些幾乎分散在馬來亞和印度國千座島嶼之間的少數基督徒群體中從事宗教活動，是沙勿略自己的書信來往給人們留下的遺贈，留下他的教學法和當時的情況。根據回憶，沙勿略在亞洲傳教活動的十年中，祇收到了來自羅馬的五封指令信和來自葡萄牙的兩個郵件。[46]同時，那瓦勒族耶穌會士也很快明白自己離開在印度的葡萄牙城堡越遠，要將自己的行蹤、問題和想法通報給別人也越困難。正因為如此，在1541-1543年間，人們沒有發現沙勿略在這兩年零八個月當中留下任何信件。後來的兩年，即到1545年之間，他又處在單槍匹馬的活動時期。而從1545-1547年之間，即兩年零三個月內依然沒有他的消息。而在銷聲匿跡四年零兩個月後的1551年，耶穌會聖人在日本到了自己宗教活動的最後期。[47]在一些信件中，他還是不斷敘述自己的傳教戰略，期望開拓新的領域——有時僅僅是嘗試、觸摸（……），如為耶穌會在亞洲的活動創造條件、確定內容和方針，努力使之與歐洲的和羅馬的教徒們相適應，全然不顧在異國他鄉所面臨的挑戰。無論如何，一些細小的跡象和信件中的某些個人的袒露，幫助我們瞭解了西班牙耶穌會士在精神和思想方面的碰撞，有時因為在當地多元文化環境中傳授基督教而變得異常激烈。有時，當地祇有少數基督信徒日常生活中體現的多色彩文化和社會行為，更顯示了沙勿略在東南亞活動過程中如此深刻的"孤獨"：他幾乎是獨自一人，沒有語言交流，不時還受到來自當地葡萄牙總督和商人的挑釁。作為耶穌會士，他去的是遠離葡萄牙飛地的地方，作為唯一的神甫從事着最基本的宗教禮儀活動。為了從思想上應付和適應上述困難和不同，聖方濟各千方百計努力將這些宗教和社會方面的挑戰變成自己精神方面的支柱。在1548年於柯欽寫的一封信中，他在談及自己在莫羅（Moro）島活動時寫道："我要告訴你們，這裡有那麼多的島嶼需要精神撫慰；因為我們為了上帝之愛的服務而自願承擔的艱險和工作，是精神撫慰方面無限的財富。這裡島嶼很多，這裡幾年內可以不見人影，卻祇見以淚洗面。我從來沒有想到在這些小島上需要如此多的精神撫慰；生活在這些小島上，那裡有敵人的圍攻和難以確定的朋友，這裡缺醫少藥，幾乎缺少所有人類生存的必要資源。最好讓我們把它們這些甚麼稱為'莫羅'的群島改名為'盼望上帝'之島吧。"[48]

作者筆下的撫慰出自對亞洲人多元化文化和世俗的"鄙視"，而且每當自己說到讓人們皈依基督教時便實現了自己精神撫慰的"財富"。不過我們沒有更多說明這種通過精神撫慰而皈依的例子。但葡萄

牙飛地的商人和冒險家們崇尚商業道德而獲勝的一個具體例子，可以讓我們弄清他從事這一運動的傳說。在寄自馬六甲的第一封信裡，沙勿略詳細地描寫到他們正在聖多美等待啟程前往馬來亞商業大城市的情況："遇到了一位已經將貨物裝上了船的商人，我向他介紹了上帝，還說上帝已經指示他還有許多他沒有接觸到的商品。於是他離開了自己的船和商品，我們兩人來到望加錫，決定過一輩子簡樸生活，為上帝服務。他祇有35歲，祇當過兵，而現在變成了上帝的忠實士兵。"[49]這樣的撫慰說教同樣在他為耶穌會同伴們求情時有所體現。在1545年9月14日在馬六甲書寫給居住在果阿的耶穌會士的短信中，沙勿略也沒有忘記提醒他們"在你們虔誠的祈禱中為我所在的土地祈禱"[50]。這種要求在聖方濟各獨自一人的時候更為突出。如在1546年他從安汶島寫給歐洲耶穌會士的信中就要求遙遠的同伴們應該做到："特別記住我，為我向上帝祈求，因為我太需要它的幫助和恩惠。我，特別需要你們精神上的救助。因為我知道正是有了你們的祈求，無論在體力上還是在精神方面的努力中，上帝都給了我幫助。同時，為了永遠不把我從你們的記憶中抹去，讓我永遠留在你們的心中，也為了更多的安慰我，我要你們知道，親愛的弟兄們，我將你們簽名寫給我的信一直放在身邊，因為我會從那裡得到撫慰。"[51]

除了福音佈道和教義宣講，他還從事許多捐助之類的慈善事業。在所有他到過和宣講過的地方，如亞洲各城堡和港口，沙勿略通過一系列的工作和行為從事慈善事業，從而平息了爭端和不和，救助了犯人，為判刑的和臨終的人懺悔，出席基督徒的葬禮，收容窮人，保護窮人和妓女。不過，他的這些慈善行為及基督教的精神和社會道德還不足以說明沙勿略這樣的宗教先鋒在亞洲所作所為的典範性。除了做到了一名模範耶穌會士該做的事蹟，聖方濟各在構建"基督之城"的龐大理論和實踐的想法，在16世紀初的幾十年裡也讓他一直為葡萄牙在東南亞地區的慈善機構——仁慈堂提供服務。

在仁慈堂工程庇護之下的沙勿略

沒有任何關於沙勿略第一次抵達馬六甲城後同該市仁慈堂最初的來往記載，但可以找到他抵達之前他的耶穌會士們同當地教友會的合作。在馬來港從事教會工作的唯有的兩位耶穌會士法蘭西斯科·佩雷斯（Francisco Pérez）和羅格·奧利維拉（Roque Oliveira）在1548年5月28日給沙勿略的信中，提到了仁慈堂的院長和信徒們已經在他們的教堂裡開始給葡人的孩子們、奴僕們和當地皈依的土著人講解教義。[52]大概在東征成功初期的1512-1520年之間建立的馬六甲聖母仁慈堂是一個貧窮機構，起初連像樣的教堂也沒有。法蘭西斯科·佩雷斯神甫是唯一的神職人員。因此，每星期三他為人們做彌撒，陪伴仁慈堂裡的病人，看望窮人、孤兒和寡婦。但他的這些活動為沙勿略在馬六甲初期的組織的活動提供幫助。幾年後的1549年5月31日，當偉大的耶穌會士及其同伴們重新定居在這塊葡萄牙的飛地時，他們受到了當地總督和該市不多的基督信徒社會團體的接見，受到仁慈堂會員們的熱忱接待。[53]

在1549年6月20至22日寫的信中，沙勿略說他的同伴阿豐索·德·卡斯特羅（Afonso de Castro）已經作為馬來亞地區的神甫做了第一次彌撒，後來還舉行了從仁慈堂的小教堂到當地的主教堂的宗教遊行。[54]這一次宗教遊行似乎動員了許多街上的乞丐，沙勿略幾乎"讓把捐助給仁慈堂的所有東西都分送給了窮人"[55]。還是在這封信裡，他介紹了法蘭西斯科·佩雷斯神甫進行宣教的活動，說他每天在仁慈堂的小教堂裡給孩子們講解基督信仰，希望他們到仁慈堂的教會裡工作。[56]法蘭西斯科·佩雷斯在1550年的一封信中也曾提到他在馬六甲仁慈堂的日常工作，特別是為該教會組織城市的宗教遊行，企圖促進該市的基督主義。[57]他在1551年11月的信裡還介紹說，面對葡萄牙飛地新的發展，該市的政界和基督信徒們決定組織一次大規模的宗教遊行，並且在仁慈堂教堂內舉行彌撒，以得到仁慈的聖母的保祐。[58]



再往前從1522年開始查看，人們在馬魯古北部的特爾納特島的葡萄牙城堡發現另一個古老的仁慈堂機構。據悉，該機構為當地總督安東尼奧・加爾旺（António Galvão）於1530年末左右建立。與馬六甲的仁慈堂相似，當時衹是一個在少數的幾個葡人和基督信徒奴僕之間從事仁慈事業的機構，如給他們提供在當地聖母院的工作等。(59)在沙勿略的聖徒傳記介紹了自己在1549年建立仁慈堂初期訪問葡萄牙飛地商業區的經歷。嚴格地說，他來到仁慈堂是為了給部分已經在基督信仰上非常鬆散的信徒們宣講教義的。他給他們宣講教義，還分贈給他們宗教讀物。在他的傳教活動記載上說他的特爾納特島之行成功地恢復了基督教社團的秩序，因為"復教工作如此成功，讓那些迷惘的人們回到了仁慈堂，那是印度國最完善的一家仁慈堂。"(60)

沙勿略寄自馬魯古葡萄牙城堡的信件也顯示了他與仁慈堂部分成員的密切關係。除了從事復活節期間的聖像大遊行，從1520年開始所有仁慈堂還承諾為滌罪所的人們洗刷靈魂進行文化投資，在社會上也有了一定的影響。(60)的確，對宗教的熱忱在中世紀新發明了滌罪所給當時的商人階層設立了某些"拯救"空間。事實上，隨着他們特定的商業貿易活動和社會交往規模的擴大，他們直接接觸天主基督的機會變得越來越少。為此，為洗滌靈魂的宗教活動調動了大批人士參與。仁慈堂將原來衹被認為是給個別"靈魂"洗滌的活動擴大為眾多的乞丐和祈禱者們舉行的活動。儘管該活動是仁慈堂為聖母舉行的傳統活動，但沙勿略在1548年1月20日於柯欽致羅馬耶穌會士函中有不少描寫。作為為特爾納特島仁慈堂洗滌靈魂的創始人，沙勿略回憶如下："我在馬魯古時期，讓人們每晚為滌罪所的靈魂和活的罪人祈禱；這樣的活動引導他們棄惡從善。於是，城市裡的人們選舉出了一位先生，穿上仁慈堂的服裝，每天晚上一手提着燈籠，一手拿着小鈴，沿街行走，偶爾停住腳步高聲為滌罪所的基督信徒們祈禱，然後再為活着的罪人們祈禱……"(62)

"西班牙加利西亞族耶穌會士胡安・德・貝拉（Juan de Beira）在1549年4月寫給果阿聖保祿神學院的信中介紹聖方濟各對葡人飛地馬魯古的仁慈堂的聯合戰略，稱他在實施仁慈的實踐活動中宣講教義。胡安・德・貝拉回憶到聖方濟各在特爾納特島城堡進行的慈善活動時說：'他希望耶穌會承擔起這項義務，更好地為上帝服務。同時，希望仁慈堂得到耶穌會的支持，盡其金庫所有，為當地百姓或其它島嶼上的人所用，因為他們一定會皈依我們的主。'"(63)

值得指出的是，仁慈堂和第一代耶穌會士們在葡萄牙亞洲佔領地的這種密切結合，是沙勿略在自己事業上的戰略指導思想。在後來1542年的5-9月間，即在他到達果阿時，那瓦勒族會員有趣地發現當地的仁慈堂和所從事的慈善活動。於是他去屬於仁慈堂管轄的醫院接受病人們懺悔；定期在仁慈堂教堂舉行彌撒；利用這些機會為葡人的後代和當地與葡人聯姻的人宣講教義；和當地的總督和總管們一起訪問"印度葡萄牙國"(64)首府條件非常艱苦的監獄裡的犯人。因此，當他從果阿給羅耀拉寫信時便請求給予果阿仁慈堂保護："必須讓你知道，這裡多處地方有基督徒，這裡活動着一群耶穌會士們，他們在輔助所有需要他們幫助的人們，包括原來的基督徒們和新皈依的信徒們。這些葡人團體就是仁慈堂；這些仁慈的人們為了上帝的事業為所有需要他們幫助的人們提供幫助的行為真讓人們敬佩。為了讓這些仁慈的人們的虔誠得以傳播，我請求總督閣下命令該仁慈堂的人們每年為人們懺悔和授聖餐，而且讓他們得到充份的免罪權，並且在死後寬恕他們的罪過；這都是因為他們熱心參與仁慈堂的仁愛活動，而且希望閣下恩賜他們，因為他們之中大多數是已婚的，而富人們也熱心參與仁慈事業。"(65)

發現了果阿仁慈堂的模範行為及其會員們發揮的重要的社會作用，使得我們的耶穌會士擴展了自己的聯繫作用，轉而請求國王更多的恩賜。在1548年1月20日自柯欽寫給唐・若昂三世的信裡，沙勿略強調了當地強大的慈善事業隊伍，請求適當安排五百克魯扎多給里斯本的仁慈堂轉交當地，以修建教堂祭壇的三件裝飾雕飾品：一個是仁慈堂聖母像

前的神龕，然後再為聖·阿馬羅（S. Amaro）和聖·若熱（S. Jorge）裝修兩個神龕，以補充仁慈堂教堂裡小神龕的裝飾。在這封重要的信中，沙勿略還請求葡萄牙君主保證繼續每年施捨給柯欽仁慈堂九千圓（pardaus）以輔助那裡的孤兒和用在扶貧濟窮方面的一千圓，同時還希望允許當地的仁慈堂可以接收孟加拉（Bengala）、勃固（Pegu）和科洛曼德爾（Coromandel）或其它任何地方的葡人遺產。[66]

在1549年4月初寫給未來的印度國教區副總管加斯帕爾·巴塞約（Gaspar Barzeo）耶穌會神父的信裡，沙勿略強調了自己在霍爾姆茲（Ormuz）城堡裡的主要任務："關於要去訪問和佈道的犯人，我請求你們聽取他們關於過去的懺悔，因為他們當中許多人過去從來沒有做過懺悔，而且希望仁慈堂要給予他們特別的恩賜和公正的關照，同時對生病的窮人們也必須提供必要的幫助。"[67]他似乎給加斯帕爾·巴塞約神父確定了對霍爾姆茲仁慈堂的服務戰略："請你們盡可能地為仁慈堂服務，要非常接近你們的這些弟兄們，要在各方面幫助他們。來這座城市做懺悔和來到該城市的人必須得到補償，不能因為其死亡或者因為對其不瞭解就放棄之。如果實在找不到本人，就將補償都交給仁慈堂。同時，給窮人的施捨，要給那些使用得當的窮人，因為這裡的窮人當中，有許多犯有罪過和行為不軌。對於這些，仁慈堂很清楚。給這些窮人的施捨必須交到仁慈堂，讓仁慈堂再分發給他們所瞭解的和最需要的窮人。"[68]

那瓦勒族耶穌會士在這封信裡還強調仁慈堂在社會上的地位。為此，沙勿略認為應該將施捨交給會士們，相信他們的榜樣作用，因為在分發這些救助時，一般都會優先分發給與葡萄牙基督信徒社團和葡萄牙的後代們。後來，他還勸說加斯帕爾·巴塞約在當地仁慈堂為"解放的基督徒奴僕們和他們的子女們"[69]宣講和佈道："帶上基督教的教義和信仰宣誓，教授基督信徒每天應該對上帝所作的祈禱及拯救自己靈魂的表示。這一做法也應該教授給在監獄裡懺悔的犯人，逐漸讓他們變成習慣；因為這種習慣非常好，尤其是對犯人們來說更需要。如果越來越多的人這樣做下去，即使他們還沒有開始對我們懺悔，也能將他們引領到仁慈堂的聖母教堂，並逐步發展之。"[70]

教會活動與仁慈堂的結合和1498年由唐·萊昂諾爾王后（D. Leonor, 1458-1525）主持成立里斯本仁慈堂的一些宗旨是相似的，因為它就是為了實現"基督之城"的長遠安寧規劃。在1516年開始到處傳播的最早成立的仁慈堂的原始章程裡，稱為"友善"的一章要求會員們要平息衝突，取消敵意，弄清社會矛盾和爭議，從而在持不同意見的信徒中建立和諧氣氛。[71]沙勿略領導的耶穌會士們就曾努力將基督福音佈道中的道德友善和社會和諧的項目在亞洲葡萄牙飛地傳播。16世紀中葉，五十多個被稱為"印度國"的城堡、城市和封地曾經是被稱為衝突不斷、腐敗常見、充滿不同文化和商業的地方，無論從衣着還是到男女交往，都很難看到"基督之城"的跡象。為此必須努力去平息充滿商業和利潤的氛圍。在1580年12月3日書寫的信中，耶穌會會士戈麥斯·瓦斯（Gomes Vaz）通報了在蒂多雷（Tidore）仁慈堂實施的一項"友善"公益行為，說到有一位穆斯林教徒通過神父斡旋獲得做丁香生意的金錢，從而對基督社會敬佩不已。他介紹說："在（蒂多雷）這一年裡，大家建立了許多重要的友誼。在有士兵的國土，始終衝突不斷，敵意到處皆是，神父們始終忙於息事寧人。然而，現在有了上帝的關照，一切都安寧了。在看到那位神父將丁香還給他時，那位穆斯林教徒說馬魯古沒有任何頭領這樣做。他還說，到大齋期裡，這是真正的齋期，不同於他們的齋期，但不是禁食，不是祇為了贖罪，也不是為了改變生活，而是讓生活比其他時候更豐富。為了這些原因，不能讓這些異教徒放棄基督教所要求的純潔的懺悔。"[72]

"印度國"的許多仁慈堂和第一代耶穌會士宗教傳播活動的結合，從社會方面支持了16世紀末將基督福音佈道變為"使命"的道德戰略。讓我們看看這一合作過程的起因。的確，仁慈堂的行為在伊納西奧·德·羅耀拉關於新基督社會精神修養和宗教義務的課本《神操》中是找不到的主題。



慈善工程理論在1540年的道德規範中祇佔很小地位。這個詞祇有在等待了十年之後才出現，當時是邀請耶穌會士們去傳授仁慈事業，不過也祇是強調了仁慈堂七件任務中的一件：“饒恕冒犯和侮辱。”然而1542年開始同沙勿略一起活動在葡萄牙亞洲飛地的耶穌會士們很快找到了當地的仁慈堂，並同他們一起開始了慈善事業。還在他們抵達前，仁慈堂的兄弟們已經開始了他們的慈善活動，樹立了第一代耶穌會士們的基督教、社會和倫理道德的楷模。同時，當時在“印度國”偏遠的仁慈堂——如馬六甲、特爾納特島、安汶島和蒂多雷活動的許多耶穌會士也承擔着當地基督教神甫的任務。他們必須承擔仁慈堂裡一些最艱巨的任務：訪問囚犯和窮人，聽取懺悔，分發聖餐和主持贖罪等，主持教堂和祠堂的禮儀，為基督信徒進行臨終祈禱和舉行喪禮等。同沙勿略一起活動的耶穌會士們還對社會的某些方面特別關注，比如經常同葡人的當地配偶、葡人的家庭和團體一起，特別是關注當地窮苦的女人、奴僕、妓女和他們的子女、孤兒和寡婦們。他們完成了仁慈堂工程，特別是在果阿和澳門比較大的仁慈堂為葡人領地的婦女團體實施施捨的主要的慈善方針：招募、教育和保護這些靠結婚、同居或做女傭的窮人依附於人的婦女一族。是她們的行為造成了歐洲男人和亞洲女人組成的葡萄牙特殊的“混雜”群體。葡萄牙飛地狹小的婚姻市場和仁慈堂的多種因素，為仁慈堂設立了長遠的和商業貿易相結合的發展規劃，如設立銀行、保險和擔保等。所以，葡萄牙亞洲飛地的仁慈堂院長都由國王助手、當地總督、兵頭們擔任。第一代耶穌會士和他們在“印度地區”最重要的負責人沙勿略就明顯地利用了仁慈堂影響他們與當地殖民地上流社會的關係。每當他們得不到仁慈堂和當地社會的支持，他們的傳教活動便變得異常艱難和沒有效果。在1552年5月底到7月17日在上川島去世前去馬六甲的訪問過程中，沙勿略就已經不再得到當地仁慈堂的支持和歡迎。當時的仁慈堂院長是唐·阿爾瓦羅·阿泰德·達·伽馬（D. Álvaro Ataíde da Gama）兵頭。長期以來，聖方濟各與他之間在關於佔領中國的戰略上存在着意見衝突：當然，為“土地”的權力之爭要比大力宣傳為基督的信仰之爭更加堅決。

【註】

（1）摘自喬治·舒爾曼（ Georg Schurhammer）的〈聖方濟各·沙勿略的一生及其時代〉，第4冊，《日本一中國（1549-1552）》。潘普洛納：那瓦勒族政府／耶穌會，1992年出版，頁797-827。但必須指出，耶穌會歷史學家將這一歷史故事變為了道德教科書，從沙勿略的嘴裡說出許多重要的信條，彷彿是一篇精神遺囑，而不是過去發現的不多的歷史記載或者當時的一些傳記內容。他主要集中編寫西班牙籍信徒之死的聖徒記，還大量利用了沙勿略的耶穌會同伴安東尼奧·聖費的個人回憶資料。

（2）〈沙勿略和印度國〉，馬利婭·德·德烏斯給《文化雜誌》的投稿。

（3）《印度國文獻》，第18冊，羅馬，耶穌會歷史研究所，1948-1988，第3冊，頁124。對照魯伊·曼努埃爾·洛倫路（Rui Manuel Loureiro）的《澳門歷史指南》，地理大發現紀念委員會1999年出版，頁37。

（4）《為歷史進行的鬥爭》，呂希安·費夫爾（Lucien Febvre），里斯本，1974年。

（5）《書信來往》，沙勿略，馬德里，1996，頁92。出版者參照了《耶穌會歷史記載》，1994-1995，文章主題“傳教士的遺憾和鑒言”。

（6）同上，頁96。編者提要為“為了歸依當地人所需要的佈道和傳教士”。

（7）同上，頁111。編者提要為〈總督與使團和耶穌會的友好接觸〉。

（8）Romo，作者，阿隆索（Eduardo Javier Alonso），《沙勿略的葡萄牙文文獻》，Braga，Minho大學，2000年，頁451；《書信來往》，頁137-138。

（9）Romo，頁458；《書信來往》，頁152。編者提要“新傳教士來到印度”。

（10）《書信來往》，頁157。編者提要〈國王滿足使團的義務〉和〈全體使團的狀況〉。Romo的葡文版不全，頁459-460。

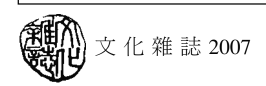
（11）《書信來往》，頁162。編者提要〈印度傳教士的標準〉。

（12）《書信來往》，頁193。編者提要〈希望印度擁有更多的傳教士〉。

（13）《書信來往》，頁294。編者提要“印度傳教士更需要的是精神”。

（14）《書信來往》，頁271。

（15）《書信來往》，頁275。編者提要〈派往印度的傳教士的標準〉。





（16）Romo，頁466；《書信來往》，頁201。

（17）《書信來往》，頁240。

（18）伊沃‧卡爾內羅‧德‧索薩（Ivo Carneiro de Sousa），《關於葡萄牙宗教文學書目年鑒（1501-1700）的研究假設》，波爾圖，1989年出版，〈巴爾拖洛梅烏‧迪亞斯（Bartolomeu Dias）國際大會紀要及其時代〉。

（19）約翰‧W‧馬萊（John W. O'Malley），"第一代耶穌會士"。"使者"出版，1995年出版，頁279。

（20）埃利約‧安東尼奧‧德‧內布里哈（Élio Antonio de Nebrija），"辭典"，出版，Salamanca: Joannes Vareta, 1516年出版。

（21）參照了下列作品：熱羅尼莫‧卡多佐（Jerónimo Cardoso），《拉丁文和葡文辭典》，科英布拉，1570年出版，頁129v；亞歷山大‧塞凱拉，里斯本（Alexandre Sequeira），1592年出版；安東尼奧‧阿瓦雷斯，里斯本（António Álvares），1601年出版；佩得羅‧克拉埃斯彼科，里斯本（Pedro Craesbeeck），1613年、1619年、1630年版。

（22）M‧費利博‧韋努蒂‧達‧科爾托納（M. Filippo Venuti da Cortona），*Dittionario Volgare & Latino*。威尼斯，Giovanni Antonio Bertano, 1596年，c. 528, 39.

（23）卡羅斯‧福爾克曼（Carlos Folqman），《葡文和拉丁文辭典》，里斯本，1755年 Miguel Manescal da Costa出版，頁272。

（24）貝爾納多‧德‧利馬（Bernardo de Lima），《葡語辭典》，里斯本 Oficina de José de Aquino Bulhoens 1783年出版，頁443。

（25）佩德羅‧若澤‧達‧豐塞卡（Pedro José da Fonseca），《拉丁文課文》，里斯本皇家印刷機構1788年出版，頁451。

（26）現馬魯古省南部一島嶼，當時葡人稱它為安汶島。

（27）（28）（29）（30）（31）（32）（33）（35）（42）（43）（44）（45）（48）（50）（51）（54）（56）（68）（69）（70）《書信來往》，頁191；頁191；頁179；頁192；頁193；頁168；頁168；頁168；頁18；頁189；頁189-190；頁217；頁185；頁194-195；頁325；頁330-331；頁305；頁309；頁309。

（34）指特爾納特島和馬六甲城堡。

（36）《沙勿略文獻》（*Monumenta Javieriana*），第2冊，馬德里，1912年出版，頁418。

（37）（38）*Romo*, 頁55，13；頁52，1。

（39）（40）《沙勿略文獻》，第2冊，馬德里，1912年出版，頁407；頁223-226。

（41）喬治‧舒爾曼（Georg Schurhammer），《聖方濟各‧沙勿略的一生和其時代》，第2冊，《印度-印尼》（1541-1547）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁793-794。

（46）（47）沙維爾‧萊昂-迪富瓦（Xavier Léon-Dufour），《聖方濟各》。巴黎 Desclée de Brouwer 出版，1997年，頁243 -4；頁243 -4。

（49）《聖方濟各‧沙勿略的書信和文章》，馬德里1996年出版，頁179，第49篇。

（52）（53）喬治‧舒爾曼，《聖方濟各的一生和其時代》，第4冊《日本-中國（1549-1552）》。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁5-6；頁4。

（55）《書信來往》，頁326。喬治‧舒爾曼，《聖方濟各‧沙勿略的一生和其時代》，第4冊"日本—中國"（1549-1552）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁8。

（57）（58）阿圖爾‧巴西利奧‧德‧薩（Artur Basílio de Sá），《葡萄牙東方教區使團歷史檔》，〈因蘇林迪亞〉，第2冊，（1550-1562）。里斯本1955年出版，頁8；頁61。

（59）（64）喬治‧舒爾曼，《聖方濟各的一生和其時代》，第2冊《印度-印尼》（1541-1547）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁962；頁266。

（60）塞巴斯蒂昂‧貢薩爾維斯（Pe. Sebastião Gonçalves），《耶穌會信徒歷史的第一部分》（編輯：José Wicki）。科英布拉 Atlântida 出版，1957年，第1冊，頁220。

（61）伊沃‧卡爾內羅‧德‧索薩，《從仁慈堂的發現到慈善事業的開拓（1498-1525）》，波爾圖 Granito Editores & Livreiros 1999 年出版。

（62）《書信來往》，頁220。Artur Basílio de Sá，《葡萄牙東方教區使團歷史檔》，《因蘇林迪亞》，第1冊，（1506-1549）。里斯本1954年出版，頁540。Hubert Jacobs (ed.)，《馬魯古文件》，第2冊（1577-1606）。羅馬：耶穌會歷史研究所，1974年，頁39。

（63）（72）于貝爾‧雅各（Hubert Jacobs (ed.)），《馬魯古文件》，第2冊（1577-1606）。羅馬：耶穌會歷史研究所，1974年，頁63；頁93。

（65）《書信來往》，頁100。喬治‧舒爾曼，《聖方濟各的一生和其時代》，第2冊《印度-印尼》（1541-1547）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁266。

（66）《書信來往》，頁238。喬治‧舒爾曼，《聖方濟各的一生和其時代》，第3冊《印度》（1547-1549）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁173。

（67）《書信來往》，頁304。喬治‧舒爾曼，《聖方濟各的一生和其時代》，第3冊《印度》（1547-1549）。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁524。

（71）伊沃‧卡爾內羅‧德‧索薩，〈葡萄牙仁慈堂的原始承諾（1498-1500）〉，語言學院雜誌（歷史專集），第13集（1996年出版），頁259-306。

喻慧娟譯



教皇保祿三世接見沙勿略及其同伴（布本油畫）
里斯本仁慈堂聖羅克教堂聖器室收藏　作者 André Reinoso（17 世紀）　攝影 Júlio Marques



聖方濟各・沙勿略及耶穌會士在安汶（1546 - 1580）

雷利沙 *

安汶（Ambon）、哈魯庫（Haruku）、薩帕魯阿（Saparua）及努薩勞特（Nusalaut）諸島[1]的基督教村，目前的名稱與散見於16世紀前半葉造訪這些島嶼的葡籍耶穌會士的書信及報告中的基督教村名非常相似。這些島上的穆斯林村莊的情況，也大抵相同。在荷蘭對這些島嶼長達三百 年之久的統治下，基督教與穆斯林村莊的分佈，似乎未發生過任何根本變化。自16世紀以降，就安汶 - 里斯（Ambon-Lease）諸島的村莊分佈而言，時間似乎凝固了三百餘年。[2]

令人倍感興趣的是，在此期間，穆斯林於16世紀前半葉，不斷地從鄰近的希圖（Hitu）騷擾基督教村莊，而在該世紀的後半葉，來自特內特島（Ternate）的艦隊又不停地攻打上述村落及葡人要塞。在那個時期，幾乎每年都有襲擊、圍攻或撻伐之類的事件發生。然而在衝突之後的間隙，葡籍耶穌會士得以在安汶-里斯開闢出一個過去乃至現今仍然居住着基督徒的社會地理區域，而穆斯林通常也保持了他們村莊的完整性。在葡人的貿易、艦隊及政治相對集中的北馬魯古（North Maluku），類似的配置卻從未成為現實。本文的主題便是探討為何安汶 - 里斯會發生上述情況。[3]

耶穌會傳教士[4]

耶穌會由依納爵・羅耀拉（Inácio de Loiola）於1540年創建。方濟各・沙勿略（Francisco Xavier）為第一位來安汶-里斯的耶穌會傳教士，因而被尊為耶穌會宣教團在亞洲的先驅。他離開葡萄牙時，曾得到國王若昂三世（João III）的祝福，後者成功地恢復了15世紀葡萄牙國王從教宗那裡領受的聖職授予權（Padroado Real，即國王對被征服國擁有的宣教權）。1546年5月，沙勿略初訪安汶群島，1547年從馬魯古回馬六甲（Malacca）時，又於4-5月間舊地重遊。[5]

沙勿略令葡萄牙在果阿（Goa）的“印度國”當局及羅馬的耶穌會宗教領袖相信，馬魯古及安汶 - 里斯為潛力巨大的傳教區。但他似乎有些過於樂觀。16世紀20年代初，當葡人來到馬魯古和安汶時，卻發現許多村民早在15世紀末就皈依了伊斯蘭教。此外，葡人的主要貿易興趣，是馬魯古豐富的丁香產品，而不是安汶 - 里斯群島，因為那裡直到16世紀70年代才開始種植丁香。在特內特堡壘築成後不久（1522），葡籍要塞長官和特內特蘇丹之間便開始產生敵意。在沙勿略客居安汶和馬魯古期間（1546-1547），這種敵對情緒已發展成公開的人身衝突。

雖然安汶 - 里斯在16世紀上半葉並不出產丁香，但從1518年起，葡國船隻便以安汶群島的西半島希圖（東半島稱萊提摩 – Leitimor），作為等待冬季信風（5月份開始）的地點，以便繼續他們向馬

*雷利沙（Richard Z. Leirissa），歷史學博士，印尼大學（Universitas Indonesia）歷史系教授，主要研究方向為印尼早期近代史，即葡萄牙及荷蘭殖民存在時期的歷史。





羅耀拉像（17 世紀葡國畫家繪）
引自《書目介紹》（2005 ·里斯本）之〈沙勿略生平及其時代（1506-1552）〉

六甲的航行（從特內特到安汶，航程約為 8-10 天；從安汶到馬六甲則需六週）。他們獲准在希圖村附近建造一座木屋，但由於宗教爭端，必須於 16 世紀30年代撤離。自那以後的整個16世紀前半葉，他們先後在安汶灣希圖南岸（希圖半島和萊提摩半島的交界處）的不同地點用原木修建了不少小型要塞。隨後，方濟各傳教士來到這些村莊。該地區第一個皈依基督教的村，當屬哈提維（Hatiwe），村長的教名為曼努埃爾（Manuel）。在 1546 年沙勿略到達之前，已經有了三個基督教村。

沙勿略之所以對在安汶傳教的未來充滿信心，是基於這樣一個信念：安汶島即將成為特內特新任長官若爾當·德·弗雷塔斯（Jordão de Freytas）的私產。故事得從亞戴德（Tristão de Ataíde）長官拘留塔巴厘雅蘇丹（Tabarija, 1523-1535）並令其前往果阿受審開始。1535 年，塔巴厘雅的同父兄弟海潤（Hairun），被亞戴德長官扶為蘇丹。塔巴厘雅在果阿與若爾當·德·弗雷塔斯結交，後者即勸其入教，教名為多姆·曼努埃爾（Dom Manuel）。出於感激，塔巴厘雅將安汶島贈給弗雷塔斯。但在歸國途中，塔巴厘雅在馬六甲亡故，後來當了特內特要塞長官（1544-1547）的弗雷塔斯，也沒去安汶主使他的權益。(6)

羅馬與果阿同意沙勿略的建議，將安汶群島視為重點傳教區。韋塞爾斯（Wessels）稱，從沙勿略起到 1606 年止，被派往馬魯古的傳教士不下五十二人（其中兩人在船隻經過北爪哇港時與船員一起罹難，從未到達目的地。見韋塞爾斯：頁 175-193）。祇有五名傳教士在科英布拉耶穌學院（Coimbra Jesuit College）受過培訓，大多數耶穌會傳教士是在果阿入會的，其中少數人從未得到神甫資格。傳教士在安汶-里斯居留的時間，短則數月，長則兩三年。祇有葡籍神甫佩德羅·馬什卡雷尼亞什（Pedro Mascarenhas）逗留了十年（1570-1580）。

1580 年，腓力二世（Phillip II）統一西葡王室後，意大利、西班牙甚至比利時的耶穌會士，紛紛開始前往馬魯古及安汶。他們是由馬尼拉（Manila）而非果阿派出。其中最為重要者，當屬意大利人貝爾納迪諾·法拉利（Bernardino Ferrari）。1580年，



他從馬尼拉來到蒂多勒（Tidore），成為馬魯古及安汶的第一主管（the first Supervisor），1584年於安汶去世。另一位也是意大利人，名叫安東尼奧．馬塔（Antonio Marta），1587年繼任法拉利的教區第一主管職務，1598年於蒂多勒逝世。

耶穌會傳教士的主要活動，是教授福音（採用問答法）、施洗、在基督教村建教堂和大十字架、為那些有準備的人行聖餐禮。傳教士必須依照一份時間表，才能走遍所有村寨。語言障礙是傳教士遇到的一大難關。沙勿略寫道：

> 每個島嶼都講自己的方言。在一座島上，幾乎每個村都說自己的土話。但馬來語（馬六甲通用語）是這裡的普通話。（見韋塞爾斯：頁18）

在整個16世紀，耶穌會士使用的是沙勿略翻譯成馬來語的教會材料，如《信經》（the *Credo*）及其簡注、《悔罪經》（*Confessione Generalis*）、《天主經》（*Pater Noster*）、《聖母經》（*Ave Maria*）、《贊頌聖母經》（*Salve Regina*）及《十誡》。(7) 耶穌會傳教士在傳教地的生活，自然是十分艱難的。沙勿略如此描述安汶-里斯的情況：

> 這些島嶼多為密林覆蓋，氣候溫和，雨量充沛。群山高聳，難以攀緣，為居民戰時據險固守之避難所。島上無馬，也無法騎馬。地震與海嘯是家常便飯。海嘯給人的感覺，如船被拋到礁石上那樣。地震更為恐怖。許多島嶼還噴射火焰，並伴有雷霆般的轟響，巨炮的轟鳴根本無法與之比擬。猛烈的火焰常把大石頭從火山坑中帶出。(8)

耶穌會傳教士在安汶-里斯的居留，相對短暫，其原因不僅是物質條件差。安汶-里斯群島的穆斯林的敵意，是另一原因。曾在科英布拉受訓的努諾．里貝羅（Nuno Ribeiro，1543年入會），是繼沙勿略後第二個來安汶的葡籍耶穌會傳教士。其茅寮於夜間被人縱火焚燒，兩度死裡逃生。1548年8月16日，一個幫手在其食物裡投毒，里貝羅捱了幾天後，於8月23日死亡。自他死後，數年之內，沒有耶穌會傳教士來過該群島。1554年2月22日抵達安汶的安東尼奧．費爾南德斯（António Fernandes，不是神甫），一個月後（3月12日）在乘快船去布魯島（Buru）的途中，不幸遭遇風暴溺斃。生於里斯本、1547年在果阿入會的阿豐索．德．卡斯特羅（Afonso de Castro），1549年開始在特內特傳教，並於1555年在安汶獃了數月，然後前往哈馬黑拉島（Halmahera）。1558年1月1日在特內特以北的希里島（Hiri）被釘死在十字架上。佩德羅．馬什卡雷尼亞什（1570-1581）死於中毒。（見韋塞爾斯：頁22、23、26、27、29、77、78）

除了物質條件和穆斯林的敵意外，食物對耶穌會傳教士來說，似乎也很成問題。安東尼奧．馬塔報告說，傳教士的日常食物，與其他百姓的毫無二致。棕櫚粉（Sago，用一種棕櫚皮製作的粉）及魚為主食，餐桌上很難見到豬肉，但蔬菜和水菓卻很充足，特別是榴槤。沒有酒，神甫們飲用的是“圖阿克”（*tuak*，用一種椰樹製作的酒精溶液）。因缺乏西藥，傳教士的健康也很成問題。“圖阿克”加檸檬汁，是治療多種疾病的標準藥物，此外就是芒果樹皮。（見韋塞爾斯：頁94、95）

許多神甫死於當時馬來語稱為“腳氣”（*beri-beri*）的神秘疾病。法拉利就此報告說：

> 我親眼目睹三名教士患此疾病。因為身體羸弱，羅德里格斯神甫（Rodrigues）染上了一種被稱為腳氣的疾患。此病先從腿部發作，造成行動不便，然後向兩臂擴展，最終影響心臟，造成死亡。腳氣發病初期，可以治癒；一旦身體大部受到感染，衹有死路一條。（見韋塞爾斯：頁74）

死亡率的確很高。在16世紀客居馬魯古及安汶的五十名傳教士中，有十七名死於該地，另有二十一名死於亞洲的其它教區。(9)

在十七名葡籍傳教士中，有一人（即前文提到的馬什卡雷尼亞什神甫）在安汶-里斯度過了十個春秋（1570-1581）。他生於阿齊拉（Arzila），1558



年於果阿入會，先後在各地傳教。1568年訪問錫奧島（Siau，位於北蘇拉威西的桑義赫群島〔Sangir〕之南），1569年抵達安汶。

馬什卡雷尼亞什在安汶-里斯的頭幾年，局勢相對太平，因而有利於傳教工作。在一封致果阿及羅馬上司的信中，他甚至提出了將塞蘭（Seram）和布魯這樣的大型群島皈依基督的計劃，祇要派傳教士前來協助。他在1570年5月25日的另一封信中稱，基督教在安汶島興旺得繁花似錦：

> 雖然安汶島長僅二十英里，卻擁有六十六個聚落，最小的不計在內。最小的村寨有一百四十多口居民，大的四五千人。將來我可以遊訪周邊更大的島嶼（此處指塞蘭及布魯二島），雖然那裡已經有了一些基督徒，但還有更多的人要求受洗。（見韋塞爾斯：頁48、49）

但是，馬什卡雷尼亞什未免過於樂觀。數月之後，即1570年，馬魯古及安汶-里斯爆發了由特內特蘇丹巴布拉（Baabullah）發動的戰爭。在沒有葡萄牙軍隊的情況下，許多安汶-里斯村莊不得不背棄耶穌會，獨立與巴布拉的艦隊作戰，以求自存。馬什卡雷尼亞什自告奮勇，前往馬六甲求援。在回安汶的途中，他被囚於爪哇，後得買通釋放，於1572年底抵達安汶，一直獃到1580年。一年後，他遷居蒂多勒，1581年12月6日在那裡謝世。（見韋塞爾斯：頁182）

數字的教化作用

眾所周知，耶穌會在傳教士間公開傳閱的書信及報告，除提供在亞洲、巴西及非洲各傳教點的耶穌會傳教士的活動資訊外，還擁有另一個目的，即給其他閱讀公開信的傳教士們打氣。[10]公開信的教化作用，從裡面提到的皈依人數，就一目了然。皈依人數越多，就越能鼓舞他人忘我工作。而且這些書信中鮮有提供皈依者確切數目的，總是說多少千、多少萬、甚至數十萬，強調的是品質而非具體數量。

也許是因為耶穌會信函的上述目的，我們很難從中確定當地居民的態度。[11]雖然那些報告含有耶穌會傳教士造訪地的相關地理條件等有趣資訊，但當地的社會文化卻在很大程度上遭到了忽略。我們可以從那些信件及報告中得到的有關當地人的最為有趣的資訊，就是皈依者的數目。[12]在16世紀，安汶-里斯群島的基督徒數量，因葡人及當地居民與特內特人的戰事起伏而有所波動。在沙勿略1546年2月到達之前，這裡祇有三個基督教社區（村莊）。而沙勿略在安汶時，恰逢太平盛世，基督教村落的數量也增加到七個。（見韋塞爾斯：頁12、20）

16世紀中葉前的相對太平局勢，的確有利於安汶-里斯耶穌會傳教士的工作。在1555年5月13日的信中，卡斯特羅（1555-1557）報告了傳教成果。除了別的之外，他提到安汶島基督教村的數量，已擴大到三十個。在另一份報告中，卡斯特羅除了確認安汶島基督教村的數目之外，還增加了十三個里斯群島的村落，並稱該群島的基督徒總數達到一萬人。（見韋塞爾斯：頁29）

自16世紀中葉以降，形勢發生了天翻地覆的變化。1557年，特內特長官杜瓦特・德薩（Duarte d'Eça）與海潤蘇丹（1546-1570）發生衝突。德薩將海潤及其老母關進要塞，孰料此舉引起了特內特人的叛亂。該地的其他葡籍官員慌忙將海潤及其老母釋放，並將德薩遣送果阿受審，但已於事無補。海潤獲釋後，即對安汶群島發動了一系列襲擊。（見韋塞爾斯：頁31、32）1558年，海潤派凱西里・萊拉托（Kaicili Leilato）率領龐大艦隊，攻打安汶-里斯的基督教村落。為了抗衡特內特艦隊，特內特新任長官恩里克・德・薩（Henrique de Sá）將一支小艦隊帶到安汶。此後，安汶-里斯就一直戰禍不斷，常常受到特內特或希圖的討伐。

自那以後，這裡的耶穌會傳教士便不斷給果阿及羅馬上峰寫信，再三抱怨葡萄牙當局對群島日益惡化的局勢不聞不問。最終，耶穌會傳教士的抱怨有了結果。1563年，果阿派安東尼奧・派斯（António Pais）率艦隊前來安汶，擔任第一任長官。派斯受命在友好地區修建一座堅固堡壘。但由於敵人過於強大，派斯不僅未能營

造堡壘，反而在戰場上送了命。

這時，羅馬耶穌會牧首（the General of the Society）的更強烈的呼聲，開始得到回應。就連在里斯本的年輕國王塞巴斯蒂昂（Sebastião），也責令果阿總督關注安汶-里斯的局勢。1567年，果阿派出一支更為龐大的艦隊，由貢薩爾維斯・佩雷拉・馬拉馬克（Gonçalves Pereira Marramaque）指揮。馬拉馬克在該地區一直待到1571年。在那段時間內，耶穌會傳教士的信件又變得樂觀起來。在1566年1月31日的信中，路易・德・戈斯（Luís de Góis）稱，當時在馬魯古及安汶-里斯的基督徒，約有七萬人。（見韋塞爾斯：頁40-44）



羅耀拉及其同伴在蒙馬特爾作最後宣誓（17世紀佚名畫家繪）
引自《書目介紹》（2005年里斯本）之〈文化交往：18世紀葡國傳教〉

在此後的歲月中，戰爭又開始昇級。1570年因海潤遭特內特葡籍長官謀殺，其子及繼承人巴布拉（1570-1583）向葡人宣戰，戰亂一直持續到他死為止。在一封從果阿致羅馬牧首函中，在安汶工作過數年的佩羅・努涅斯（Pero Nunez）寫道：“目前在安汶和里斯的基督徒，數量不多，僅存四五千人而已。”（見韋塞爾斯：頁62、63）因巴布拉全力攻打北方的特內特及哈馬黑拉島之故，安汶-里斯的局勢並不算太糟。1578年果阿致羅馬年報稱，上述群島約有一萬到一萬一千名基督徒。（見韋塞爾斯：頁68）然而巴布拉卻從未讓安汶-里斯享受過真正的太平。1580年，法拉利從安汶報告說，安汶島僅存六七個基督教村。（見韋塞爾斯：頁73）直到1601年富爾塔多・德・門東薩（Furtado de Mendonça）率另一支葡萄牙艦隊到來，局勢一直未有改觀。

村落聯盟

儘管沒有一封耶穌會士的信件或報告對安汶-里斯的基督教村提供過完整的描述或地圖，但從16世紀的那些信函及報告中反複提到的那些村名中，我們可以看出尤其是安汶島上那些聚落的某種穩定模式。如果將耶穌會傳教士信件中的那些村名與朗斐烏斯（Rumphius）1679年寫就的〈安汶地區描述〉[13]（*Ambonsche Landbeschrijving*）進行一番對比研究，那麼這一模式就更加明晰了。



沙勿略向羅耀拉告別（布本油畫）
引自《書目介紹》（2005年里斯本）之〈沙勿略生平及其時代（1506-1552）〉　作者 Domingos da Cunha（17世紀）

喬治・埃弗哈德斯・朗斐烏斯（George Everhardus Rumphius）是荷蘭東印度公司的德裔僱員（其德文名為喬治・朗夫 —— Georg Rumph）。1653年，他到荷蘭東印度公司當兵，四年後成為公司文員，任“交易員”（*koopman*），先駐拉里克（Larike），後到希拉（Hila，荷蘭的兩大丁香貿易中心），兩者均在希圖半島。工作之餘，朗斐烏斯有收集安汶-里斯動植物標本的癖好。雖然後來雙目失明，但在公司提供的一位職員的協助下，他寫出了兩篇有關群島動植物的論文手稿，並附有精美的藝術插圖，給當時的博物學界留下了深刻印象。1681年，維也納自然博物館（Academia Naturae Curiosorum）尊其為“印度專家”（*Plinus Indicum*）。該論稿直到18世紀才得以出版。其另外兩篇手稿，分別為〈安汶地區描述〉和〈安汶史〉（*Ambonsche Historie*）。第一篇從未發表，第二篇後來於1910年出版。

〈安汶地區描述〉實際上是對安汶-里斯村落的概述，其中包括大村村長的族譜。朗斐烏斯對希圖諸村的描述，基於另一份手稿，即《希圖的故事》（*Hikayat Tanah Hitu*）。這份手稿是希圖清真寺德高望重的伊瑪姆李嘉禮（Rijali）於17世紀80年代流亡望加錫



（Makasar）期間寫就的，當時在希圖廣為傳閱。[14] 除個人認識外，朗斐烏斯在叙述萊提摩時，還提到了一個亞里庫斯（Jaricus）著的《東印尼劄記》[15]（*Oost-Indische Schetsboek*）。

在李嘉禮的基礎上，朗斐烏斯描述了希圖半島的三十個穆斯林村莊，分屬烏利盟（*uli* 在希圖語中意為"七"）。具體為：1）赫拉灣盟（Helawan），含胡努特村（Hunut）、托穆村（Tomu）及莫薩帕爾村（Mosapal）；2）賽勒西盟（Sailesi），含馬馬拉村（Mamala）、波魯特村（Polut）、豪西霍爾村（Hausihol）、洛伊恩村（Loyen）及利昂村（Liang）；3）薩瓦尼盟（Sawani），含瓦卡爾村（Wakal）、佩利薩村（Pelisa）、埃利村（Eli）、薩內羅村（Sanelo）及胡庫納羅村（Hukunalo）；4）胡圖努庫盟（Hutunuku），含凱特圖村（Kaitetu）、努庫海村（Nukuhai）、逖拉村（Tealaa）、瓦瓦尼村（Wawani）及埃森村（Esen）；5）阿拉盟（Ala），含塞思村（Seith）、豪圖納村（Hautuna）、萊貝勞村（Lebelau）、沃賽拉村（Wausela）及蘭恩村（Laing）；6）瑙-碧瑙盟（Nau-Binau），含瑙村、碧瑙村、赫內勒胡村（Henelehu）、赫內雷勒村（Henelale）及赫內雷圖村（Henelatu）以及索萊馬塔盟（Solemata），含圖利呼村（Tulehu）、蒂亞爾村（Tial）及另外兩個村。

與李嘉禮的模式相比，朗斐烏斯對萊提摩村落聯盟的描述，就顯得截然不同。他基本上是按照荷蘭公司每年協助總督在安汶-里斯巡航的艦隊有多少隻快船的組織形式，把村落分為若干"快船單位"（*korakora* 或 *prau* units）[16]。朗斐烏斯稱，安汶島有十二艘快船，每艘快船由若干村落的村民任水手，其中一個村莊任管帶。從朗斐烏斯的描述中，我們不難看出，"快船單位"的基礎，是構建在16世紀仍在發揮作用的烏利或村落聯盟之上的，儘管他說的"快船單位"並不都等於烏利盟。

"快船單位"具體如下：1）努薩尼威（Nusaniwe），含塞拉爾村（Sailale）、拉圖哈拉特村（Latuhalat）、阿馬胡蘇村（Amahusu）及哈圖村（Hatu）；2）基朗（Kilang），含基朗村、納庫村（Naku）及哈塔拉村（Hatala）；3）索亞（Soya），含索亞村、阿曼泰洛村（Amantelo）、阿胡森村（Ahusen）及烏爾特圖村（Urtetu）；4）哈隆（Halong），含哈隆村、哈提維·凱西爾（Hatiwe Kecil）村及萊特利村（Lateri）；5）哈提維，含哈提維村、塔維里村（Tawiri）、胡庫納羅村及魯馬提加村（Rumatiga）；6）埃馬（Ema），含埃馬村、胡庫里拉村（Hukurila）、魯通村（Rutong）及萊特利村〔原文如此——譯注〕；7）馬迪卡（Mardika）；8）阿朗（Allang），含阿朗村及利比波伊村（Liliboi）；9）烏里梅森（Urimesing），含烏里梅森村、卡帕村（Kappa）及賽里村（Seri）；10）胡圖穆里（Hutumuri）；11）巴瓜拉（Baguala），含巴瓜拉村及蘇利村（Suli）；12）瓦伊（Wai）。

希圖村落聯盟之描述，應是貼近當時的現實的，因其基於李嘉禮對希圖的個人瞭解，且李嘉禮不僅是希圖清真寺的伊瑪姆，還是努薩塔畢（Nusatapi）家族的重要成員。[17] 他還提到一個由四名委員（*Empat Perdana*，馬來語）組成的協調委員會。委員由赫拉灣盟（即黃金盟）的四個家族——塔尼希圖梅森（Tanihitumesing）、努薩塔畢、托托哈圖（Totohatu）、及帕蒂·圖班（Pati Tuban）——推舉產生。來自塔尼希圖梅森家族的委員，任該盟發言人（葡人誤將其視為希圖王）。在把希圖作為往來於馬六甲的中轉站後，葡人遴選並任命了一名努薩塔畢家族成員為希圖長官（*Kapitan Hitu*），負責協調希圖和葡人間的關係。

朗斐烏斯描述的萊提摩半島的村落聯盟，與希圖的村落聯盟大相徑庭。萊提摩沒有協調委員會，因為這一職權自然掌握在葡人手中。朗斐烏斯提到的"快船單位"之一，即16世紀後半葉在萊提摩最強大、最富裕的努薩尼威，今已不復存在；另一個16世紀的大盟後來成為安汶市的一部分。目前，巴瓜拉這個村名已不存在；而馬迪卡肯定不是盟，因為它是馬迪卡人（*mardijkers*）的村子。[18]

二元-共生

根據李嘉禮和朗斐烏斯，希圖的村落聯盟制度，屬於五盟（*Ulilima*），而萊提摩的則為九盟



（*Ulisiwa*）。這是馬魯古及安汶-里斯地區的基本社會組織制度。除李嘉禮和朗斐烏斯外，19世紀及20世紀初的一些荷蘭官員，也知曉這一制度。然而直到20世紀30年代，學者們，特別是人類學家，才開始研究這一社會組織。1935年，范・沃頓（Van Wouden）首開探討先河[19]，馬努薩馬（Manusama, 1977）繼之（參見前文）[20]，此外還有範・弗拉森（Van Frassen, 1987）[21] 及安達雅（Andaya, 1993）[22]。

范・沃頓稱，塞蘭人中存在一種“二元現象”，有的屬於西塞蘭的九盟，有的屬於東塞蘭的五盟；有的屬於母權村（*hena*），有的屬於父權村（*aman*）[23]，雙方彼此依存。馬努薩馬對希圖制度進行了剖析。范・弗拉森的分析則認為，soa是按同一原則對特內特島的地域劃分。安達雅指出，在16-18世紀間，特內特及蒂多勒實際上均存在“二元現象”。特內特屬五盟制，而蒂多勒則為九盟制。雙方彼此依存，而且這種依賴關係還被制度化了。別的不說，蒂多勒必須為特內特蘇丹選妻，而特內特則必須納蒂多勒選出的女子為妻。

至此，本人建議把那種社會組織看作二元-共生現象，因為兩種性質截然不同的事物（二元），必須在另一種存在的前提下方能存在（共生）。在這個意義上，希圖五盟之所以存在，是因為萊提摩九盟的存在；西北的哈魯庫的五盟，也因為西南的九盟而存在；薩帕魯阿島的五盟和九盟，也是同樣的道理。儘管雙方存在天壤之別，但甲方衹有在乙方存在的前提下方能存在。沒有九盟，五盟就不可能存在，因為它已經失去了存在的理由。倘失去了以資區別的參照物，倒不如當作不存在為妙。

因此，16世紀葡萄牙在安汶-里斯存在期間發生的襲擊、戰爭和基督化進程，可以說是當地人民為捍衛這種二元-共生關係而進行的鬥爭。雖然希圖最初與葡人結交，但後來便視葡人為對安汶與馬魯古及更大範圍的印尼群島的穆斯林五盟特徵的威脅；而九盟則把葡人看作是一個維持九盟制的機會。同時，接受基督教也將九盟置於更為廣闊的天地之中。

在希圖的五盟與葡人作戰、迫使他們離開北希圖並向南海岸的五盟村莊遷移之際，九盟則抓住了機遇，利用葡人保護自己不受希圖襲擊，並且還要求特內特納稅。

根據朗斐烏斯的《安汶地區描述》，基督教的傳播史，始自希圖南岸的哈提維村落聯盟。朗斐烏斯的資料稱，在葡人從希圖島北到島南之前，哈提維的兩個家族首領正在爭搶聯盟領導地位。其中一人，即阿拉普提拉（Alaputila），贏得了葡人青睞。當希圖攻打並毀滅哈提維時，阿拉普提拉及其妻子、兄弟和部分村民，一齊前往馬六甲求援。雖然阿拉普提拉在馬六甲去世，但其家人卻成了基督徒。其妻教名為多娜・茹巴爾（Dona Jubal），兄弟則是多姆・曼努埃爾，後者回哈提維後，出任聯盟首領。大部分哈提維居民，是由方濟各傳教士規勸入教的。多姆・曼努埃爾就這樣維持了哈提維的九盟特徵。這一切很可能發生在1538年，因為是年安東尼奧・阿澤維多（António Azevedo）將軍率艦隊來到群島，打擊希圖，並將他們逐出南岸。但繼阿澤維多離開群島之後，由於缺乏強大的部隊，葡人又被希圖人趕出了哈提維。多姆・曼努埃爾和哈提維村民被迫跟葡人一起撤離。葡人先於波卡（Poka，希圖南岸的一個九盟）落腳，並新築了一座原木堡壘。[24] 這時，魯馬提加（也在希圖南岸）同樣要求葡人保護，並皈依了基督教。（見韋塞爾斯：頁6）[25]萊提摩半島的其它聯盟，在葡人移居萊提摩北岸的哈隆後，也紛紛傚尤。每當一個村莊將其命運託付給葡人之後，耶穌會傳教士便隨之跟進，開展傳教活動。在沙勿略離開群島時，已有七個基督教村（他未提到這些村名）。（見韋塞爾斯：頁12）誠如前文所及，在16世紀中葉，卡斯特羅神甫報告說，基督教村的數量已擴大到了約三十個；另一份報告則稱，有十三個基督教村在其它島嶼。（見韋塞爾斯：頁29）

儘管卡斯特羅未提基督教村的村名，但他給的數位和朗斐烏斯在“安汶地區描述”中提到的基督教村的數目及名稱並無多大出入。這意味着，自16世紀中葉始到1601年富爾塔多・德・門東薩率最後一支葡萄牙艦隊到達安汶-里斯止，基督教村落的數目未發生任何真正的變化。



誠如前文所述，被留在安汶-里斯的耶穌會傳教士，此刻開始寫信給果阿與羅馬，抱怨他們的處境。羅馬和里斯本最終於16世紀60年代做出反應。1565年，安東尼奥·派斯奉命率艦隊前來構築一座更為堅固的堡壘。可是派斯非但未能築成城堡，反而在戰場上送了性命。（見韋塞爾斯：頁40）貢薩爾維斯·馬拉馬克將軍1567年抵達安汶，但在1571年就死了。繼任安汶長官的桑舒·瓦斯康塞洛斯（Sancho Vasconcelos），於1575年至1576年間在霍尼波波（Honipopo）築起了堡壘，並將其命名為"聖母城"（Nossa Senhora da Anunciada）。[26]祇是該城堡在富爾塔多·德·門東薩1601年到來之前，沒發揮多少作用。



聖方濟各·沙勿略像

引自《聖方濟洛·沙勿略神父的生平歷史》　1600年版　作者 João de Lucena

然而這並不是說，在16世紀後半葉，耶穌會傳教士就一事無成。它祇是意味着，在大部分情況下，村民們都蟄伏起來，盡量不與耶穌會傳教士接觸。祇有少數人，如哈魯庫的奧馬人（Oma）、薩帕魯阿的烏拉特人（Ulat）和萊提摩的基朗人，成功地抗擊了特內特人。萊提摩的抵抗領袖，就是一直住在城堡附近的哈提維村的村長多姆·曼努埃爾。（見韋塞爾斯：頁32、34、38、40）

結　論

耶穌會傳教士在安汶-里斯的活動，於16世紀中葉達到了巔峰。那時群島已有約三十個村落皈依基督（穆斯林村莊的數目與此相當）。對於耶穌會傳教



士來說，這本身就是一項了不起的成就。16世紀中葉的情況，一直延續至今。但不管有意還是無意，傳教士們也成了這些島嶼的一個最重要的工具。由於他們在安汶-里斯的存在，穆斯林五盟和基督教九盟之間的二元-共生關係，才得以恢復。[27]

【註】

（1）中馬魯古的上述四島有一通用名，即安汶-里斯，本文同樣採用。

（2）本文用地志、人名及其它名稱來表示史實，是受微觀歷史學啟發的結果。這一方法的創始人為卡洛·金斯堡（Carlo Ginzburg）。參見愛德華·莫爾（Edward Muir）、吉多·魯傑羅（Guido Ruggiero）：《微觀歷史學及歐洲的消亡民族》，約翰·霍普金斯大學出版社，1991年。

（3）本文的討論從1546年第一位耶穌會士抵達安汶始，到1580年葡西聯合、其它國家的耶穌會士從馬尼拉進入該地區止。

（4）關於葡萄牙傳教士的資訊，取自耶穌會士 C. 韋塞爾斯的經典著作：《安汶的羅馬天主教使團：1546年至1606年》（*De Geschiedenis der RK Missie in Amboina, 1546-1606*），奈梅亨-烏德勒支：N. V. 德克爾、范·德·韋格特暨 J. W. 范·萊文出版社（N. V. Dekker, van de Vegt, J. W. van Leeuwen），1926年。本文引用的該書資料，一律用韋塞爾斯加頁碼標出。

（5）本文使用的馬魯古一詞，指北馬魯古（今北馬魯古省），安汶-里斯指中馬魯古的一部分（今馬魯古省）。

（6）他曾派侄子瓦斯科（Vasco de Freytas）來安汶，於哈提維附近建了一座小型城堡。但我未能找到有關他或這家人的主使的其它資訊。

（7）這些檔被多次轉抄，並在整個馬魯古及安汶地區使用。然而韋塞爾斯在寫書前的研究階段，卻找不到任何有關例證。參見韋塞爾斯，見前引書，注20。

（8）見"鄉郵"（*hijuela*）：《沙勿略傳》（*Monumenta Xaveriana I*），第一卷，頁404-06；轉引自韋塞爾斯，見前引書，頁18。

（9）1552年11月27日，沙勿略在赴日本途中，死於西江（Sikiang）口的上川島。

（10）倫納德·Y·安達雅：《馬魯古的世界：現代初期的東印尼》，檀香山：夏威夷大學出版社，1993年，頁17。

（11）安達雅認為，當地人接受的，大都是天主教儀式而非基督教信條。見前引書，頁128。

（12）這些書信與報告分別由 Acosta (1571)、Avisi-Diversi (1558)、Avisi-Nuovi (1559)、(1571) 出版；另有波朗科（Polanco, 1894-1898）出版的摘要及《沙勿略傳》（1912）。本文對上述文獻的引用，沿襲韋塞爾斯的做法。

（13）海牙皇家檔案總館（Algemeen Rijksarchief）藏有一份手稿；另一份藏於雅加達的印尼共和國國家檔案館（Arsip Nasional RI）。雅加達的手稿是 Z. J. 馬努薩馬博士於1983年為國家檔案館抄寫的。

（14）1977年，Z. J. 馬努薩馬在其萊頓大學的博士論文中，曾對此進行了抄寫、翻譯、註釋及分析。

（15）本人在雅加達國家圖書館未找到這一手稿。

（16）Korakora 當時是專門用於戰爭和襲擊的、有兩排槳手架的大型快船，船內還可坐另一批槳手，裝有小砲（lila）。荷蘭公司的三桅船載有士兵。

（17）繼荷蘭公司破壞"四人委員會"制度後，李嘉禮逃往望加錫，並拜該地大名鼎鼎的智者、果阿-塔洛國（the kingdom of Goa-Tallo）相國帕蒂朗戈恩（Pattilangoan）為師。在望加錫期間，他寫下了"希圖的故事"。

（18）馬迪卡人還可在其它荷蘭公司城如巴達維亞與望加錫見到，初為葡人從葡屬印度沿海聚落購買的奴隸，獲得自由並皈依基督教後，被定為馬迪卡人，其村莊因此稱馬迪卡。

（19）F. A. E. 範·沃頓：《東印尼的社會結構類型》（*Sociale structuurtypen in de Groote Oost*），博士論文，萊頓大學，1935年（尼達姆〔R. Needham〕譯，海牙：馬丁努斯·奈霍夫出版社〔Martinus Nijhoff〕，1968）。

（20）Z. J. 馬努薩馬：《希圖的故事》，博士論文，萊頓大學，1977年。

（21）Ch. F. 範·弗拉森：《特內特：印尼群島中的馬魯古》（"Ternate, de Molukken en de Indonesische Archipel"），2卷，博士論文，萊頓大學，1987年。

（22）倫納德·Y·安達雅：《馬魯古的世界：現代初期的東印尼》，檀香山：夏威夷大學出版社，1993年。

（23）*hena*，即 *ina* 或母親，*aman*，即 *ama*，意為父親。

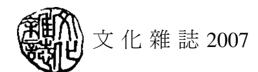
（24）葡人在安汶修建的堡壘要塞，在耶穌會士休伯特·雅各（Hubert Jacobs）的〈安汶城始建於何時？寫在該城城慶四百周年之際〉（"Wanneer werd de stad Ambon gesticht. Bij een vierde eeuwfees"）中有所描述，見 *Bijdragen toto de Taal-Land-en Volkenkunde*，第131卷，第四期，1975年，頁427-460。

（25）在沙勿略來前已被方濟各傳教士皈化的三個基督教村，可能是哈提維、波卡及魯馬提加。

（26）休伯特·雅各，見前引書，頁459。

（27）本文曾在"葡萄牙及荷蘭在東南亞的旅行及旅行家"國際會議上宣讀。《波爾圖2001-歐洲文化之都》，2001年6月28-30日，波爾圖。

郭頤頓譯



聖方濟各・沙勿略聖徒形象的塑造和葡萄牙亞洲傳教思想

若澤・馬德拉 *

如果對葡萄牙新國家期間擴張歷史進行廣泛的研究，不難發現宗教始終是這些研究的主題。因為宗教在葡萄牙人的殖民行動中發揮了非常重要的作用。值得指出的是，對其反複利用，是為了使其通過許多方面如思想領域及"文明的"傳教行動而實現的葡萄牙殖民帝國的"多民族"和"多文化"特點更加合法化，而且還成為宗教實踐和葡語文化遺產在洲際間多種族之間融會、合作和交流的決定性手段。(1) 尤其是它與葡萄牙的殖民歷史、文化傳統和傳教活動相聯繫，其"文明的"使命更是為了讓宗教這一主題服務於葡萄牙的擴張運動。出於讓各殖民帝國的人民和諧團結，新國家的殖民論述便體現了"基督教化和帝國擴張的聯繫，並從思想觀念上強調了作為天主教徒和國民分子之間緊密的思想聯繫，猶如社會和政治的關係一般。"(2)

出於這種官方的觀點，在全國範圍內宣示福音佈道的活動便成為動員全體天主教社團為葡萄牙殖民事業奮鬥的最具決定性的貢獻。堅信"葡萄牙人民所特有的宗教信仰思想能和自己的熱情聯繫起來，能更加進一步弘揚葡萄牙宗教事業，他們的殖民事業主張就顯得更加清楚。"(3)

如果我們將歸化當作某種關係標準、分析標準和對複雜世界的解釋及對皈依者的社會交往的改變過程，問題就會聯繫在一起。如果我們擁有關於基督教的相關檔案，我們能夠將歸化當作一種在思想領域的快速和徹底的改變，它不會是一個人在信仰和宗教實踐過程中長時間的改變過程。問題卻是，我們研究的現象有時是社會範疇，有時又是人文和神學範疇的問題(4)，於是就出現了諸如歸化過程就是皈依者接受新的自我定義，或者說某種新的界定(5) 及文化方面的努力。也正是因此，葡萄牙殖民帝國天主教使團在20世紀以前的全部傳教歷史，就是他們在宗教領域長期大量的投資。

上世紀50年代，傳教活動的狀況出現了實質性的改變。它不是因為殖民地法律框架改變或葡萄牙國家人民狀況改變引起的變化。它是隨着國際範圍內非殖民化潮流的崛起，葡萄牙宗教使團的活動在新國家殖民政治論述中起到了主導作用。它的介入促進了"對新天主教派的錯誤和危險的監督，阻止了它的發展（……），同時也維護了天主教的葡萄牙化。"(6)

面對歐洲強國為其殖民地人民的發展所做的努力，在20世紀50年代發生了有利於葡萄牙海外社會一體化的進程，無論在改變傳教實踐的作用還是在一批關於傳教活動歷史文獻方面，都有所轉變，使它們對葡萄牙殖民主義過程中的歷史使命和特點作了更多的辩解。為了讓葡萄牙殖民主義帝國歷史上傳教的歷史和文化作用更加系統化，其時便開始了對葡萄牙傳教活動大肆贊賞，有時還企圖強調葡萄牙的佔領比別的國家佔領更有重要的政治目的，彷彿葡萄牙異於其它國家，它不是為了物質利益而

*若澤・馬德拉（José Madeira），葡國企業科學管理高等學院人類學學士，葡國東南亞研究中心研究員，主要從事有關葡國殖民地特別是亞洲傳教士思想體系之研究。





是為了推動當地人民的發展事業(……)。[7] 擺在我們面前的資料，是一堆偏重於翻閱過去宗教範圍的歷史編著；或者換句話說，它們極力吹捧葡萄牙擴張事業中的宗教活動，而淡化了他們東征過程中的其它目的。

此文將交替介紹相關的兩篇作品和它們的作者，他們既從葡萄牙在亞洲的歷史使命或歷史編撰學方面，又從為葡萄牙殖民行動服務的傳教專案方面作了時代性的闡述：他們是出版了歷史文獻、發表了許多研究作品的安東尼奧·達·西爾瓦·雷戈(António da Silva Rego)和安東尼奧·洛倫索·法里尼亞(António Lourenço Farinha)神父。他們的一些作品在述及葡萄牙在東方傳教史上都很著名，也為此引起一些爭議。我們要把一些重要的成果歸功於西爾瓦·雷戈神父，因為他的著作闡述了真正的傳教理論，還確定了當代殖民地的傳教思想。而對安東尼奧·洛倫索·法里尼亞神父，我們要感謝他對葡萄牙在亞洲傳教史上的第一位英雄所作的精確的研究，即對聖方濟各(1506-1552)的研究。

安東尼奧·達·西爾瓦·雷戈神父關於“葡萄牙聖職授權區”的理論

無論形式如何或者目的如何，關於葡萄牙聖職授權區的理解在所有殖民體系裡都能找到一個理想的位置，即讓它變成某一國人民統治另一國人民之狀況合法化的戰略之一。於是在這種觀點支配下，幻想和編造成為經常使用的手段，彷彿上面寫的就能被認為是事實，就是忠實於歷史的和完全真實的。[8] 在這一研究中，西爾瓦·雷戈和安東尼奧·洛倫索·法里尼亞神父都是努力企圖使殖民地的宗教使命合法化，從鞏固殖民體系進程的歷史開始進行編撰。這些特點具有特別的意義，“因為他們努力確定道德和文化標準，即哪些是基督的，便是好的；哪些是對社會有益的，哪些是反社會和反文化的？”[9]

在新國家時期出現的大量傳教類文學和歷史文章突出了兩大主題：第一大主題是寫葡萄牙人的殖民事業，以達到保持殖民地、特別是讓非洲的殖民地合法存在的目的；第二個主題是對葡萄牙歷史的重新解釋，誇張吹捧其歷史上的所作所為，如甚麼“神奇”的民族創建、歷史大發現和葡萄牙的光復，將這些視為葡萄牙人的精神和奮鬥的典範，特別是將他們比喻為是擁有實施偉大工程的“自然”的和“必不可少”的天賦。於是，在為西爾瓦·雷戈《傳教鑒誡》寫序時，阿德里亞諾·莫雷拉(Adriano Moreira)將這種對葡萄牙人大量吹捧的觀點和“熱帶”的人民聯繫到一起，並建議說，“鑒於他們已經不能夠控制殖民地局勢並建立多民族社會(……)，那就請用過去的和已經被棄的方法，即給予天主教堂和已經在殖民方面有着上百年經驗的傳播教義的技術以特殊的重視。”[10]

文章中建議恢復一系列的技術和方法，是指在葡萄牙人和殖民地土著人之間開始建立“和諧”和“共存”的聯繫。為了這一目的，葡萄牙的殖民主義與其它國家的殖民制度在手法上的確有所不同。這倒不是他們自己的統治管理體系的不同，而是因為他們擁有自己的這些努力傳播基督信仰的人群的奮鬥。於是，帝國的敗落不是因為其它強大的殖民大國對其權力的承認問題，或者是因為殖民地人民的獨立要求，而是因為他們對價值觀和對“民族現實”看法的不統一。

我們應該將西爾瓦·雷戈神父(1905-1986)的冗長的歷史文獻和傳教方面的研究歸功於他長期以來對殖民事業和傳教的聯繫。為此，西爾瓦·雷戈神父用當代的觀點闡述傳教問題不僅能夠使各社會團體之間的交流變得更加現實，而且能夠有效地推進這些交流，同時也在研究方面將葡萄牙國家和神學聯繫在一起。這一闡述不但可以理解為天主教在世界上為樹立葡萄牙的個性方面起到了特別的作用，而且還在全世界人民之間推崇“平等主義”的主張方面起到了作用。所以，我們重新閱讀這些將使團、宗教機構等聯繫在一起的歷史作品，可以讓我們深入殖民主義學說和關於基督信仰的這些作品：將從事傳教的模範人物的行為進行比較，並通過比較弄清他們在基督傳教方面的作為。

在這一方面，西爾瓦·雷戈神父研究的主要目的是為葡萄牙20世紀傳教復興系統地整理出相關必需的資料。他認為天主教堂是世界上唯一的和全球性的，西爾瓦·雷戈神父將使團這概念和思想貫穿於整個行為當中，以建立和延伸天主教的統治範圍。在這種觀點面前，天主教便變為超民族的，無論它在世界的哪個地方建立，天主教堂都毫無例外是社會的相同部分，而且擁有相同的宗旨。宗教領域的使命，彷彿成為葡萄牙實現殖民計劃的文明的決定性手段。使命的概念當初是指把人類置於其與造物主的思想概念。為此，西爾瓦·雷戈神父認為，傳教使命的思想和國界擴張進程沒有任何關係，而是為了用各種不同方式去表達對它的認識和理解。與一般的宗教人士相比，傳教士被認為是專門的和真正的傳播新的政治和社會秩序的神職人員，因為"他們的行為在實踐中為葡萄牙殖民主義起到了掃除障礙、應付巨大挑戰的作用"[11]。

西爾瓦·雷戈神父還認為葡萄牙的傳教使命的歷史具有它自己的特點，如他認為葡萄牙的殖民帝國是與別不同的，因為葡萄牙人有與熱帶地區人民交往的能力，而且宣佈自己為了建立不同種族社會的思想，讓那些殖民地不再有人與人之間的社會、種族、宗教或者經濟方面的歧視。雷戈神父還努力尋求將葡萄牙的殖民行為區別於其他歐洲殖民統治者。他認為其他歐洲殖民者是為了擴張自己的海外統治地區並企圖攫取更多的財富，而葡萄牙的戰略是在自己的"海外省"殖民地人民當中建立殖民和被殖民的人與人之間和諧相處的社會。對於雷戈神父來說，各屆葡萄牙殖民政權推行的共存政策是葡萄牙殖民帝國得以長期存在的決定性因素。因為"該共存是在繼續保持共同生活願望的基礎上產生的，與社會的各自的價值觀相違背的"[12]。如此，這種和諧和共存遠遠超出僅僅起到維持安全的目的，而是讓殖民地百姓有安寧和福利，並給他們帶來一定的社會、科學技術的發展。如此，在雷戈神父筆下，葡萄牙殖民主義的成功便是通過那些相關的人們將當地的土著百姓與葡萄牙民族聯繫到一起而實現的。

從歷史上來看，葡萄牙的傳教事業與聖職授權區的發展過程和長時期合法的宗教捐助有關。西爾瓦·雷戈神父為此還努力將傳教和贊助權利結合在一起，查閱了許多葡萄牙在東方聖職授權區的相關材料。那麼，西爾瓦·雷戈神父如何看待聖職授權區？自從聖職授權區創立之初，天主教堂一直推行給予那些用言行表示願意推進葡萄牙統治的個人或集體的優惠政策。為此，西爾瓦·雷戈神父認為葡萄牙的東方聖職授權區就是一個擁有主教給予葡萄牙優惠權利的機構，是葡萄牙人在傳播和弘揚基督教方面努力的見證。他們通過設立聖職授權區在亞洲建立了許多教區，為這些教區任命了神職人員、傳教士隊伍，最終培養了當地的教士群體，從而對亞洲人民進行滲透。

值得特別指出的是，西爾瓦·雷戈神父企圖將自己的"民族主義"精神注入葡萄牙的開拓事業，說甚麼不為任何所得——特別是指經濟和眼前的利益，因為葡萄牙王朝為了他們的傳教事業使用了金庫的資金，甚至不惜犧牲"子孫"的鮮血。這一做法是所有聖經傳記類故事裡都必須有的特點，因為這種手法首先為傳教士們的事業強調了困難和他們的犧牲精神。在這方面，西爾瓦·雷戈用來確定葡萄牙聖職授權區的理論內容之一是，沒有其主子的提前同意，授予的優惠權是不能作廢的。如果我們用這種貫穿其文章的思想來分析，便知道該理論非常有趣，也無非是想說明羅馬教廷對葡萄牙人實施殖民主義的努力和通過其對所接觸的人民進行福音傳播是默許和承認的。不過當西爾瓦·雷戈說到開始忠實傳播時，他說是羅馬教廷對葡萄牙所得的特惠權利不滿的開始，還論證了葡萄牙人組織的使團祇是以葡萄牙人自己的和諧使命為目的的。在19世紀，特別是在1834-1836年間，羅馬教廷在沒有授權區同意的情況下下令在聖職授權區內設立多個神職管理區域。最終在1857年、1886年、1928年和1929年分別簽訂條約後，無論是葡萄牙對羅馬方面決定的抵制，還是羅馬教廷的干涉主義政策都隨之結束了。理由是葡萄牙人從人力到物力沒有能力支撐傳教使命的事業。不過除了在亞洲天主教福音佈



道方面的競爭，人們還看到，指控的內容是和“那些無論在科學還是在道德方面都是勇敢戰士、輸送而非放棄崇高的基督主義的、值得人們尊敬的人的”行為不相符合的。[13]

西爾瓦·雷戈神父還解釋說，應該將葡萄牙海上擴張事業理解為不是出於葡萄牙人先天的擴張本領或者通過葡萄牙人與不同文化的人們接觸的結果，而是因為它擁有直接來自羅馬教廷神聖的理由和殖民的權利。於是他們將建立聖職授權區作為一個特別的起點，葡萄牙君主接受開始通過這個起點傳播基督及實現擴張自己地平線的計劃。他們可以通過軍隊，發揮自己的代表們同佔領地百姓的交往能力，或者通過葡萄牙人對自己所從事的宗教事業的熱情來達到上述目的。為此，西爾瓦·雷戈神父將葡萄牙君主和所有後代們在羅馬教廷支持下為該事業的努力和傳播信仰的使命都視之為民族大事業。於是，所有授予葡萄牙的特權就成為羅馬教廷用來武裝葡萄牙人的必要手段，即一切為了完成自己的福音佈道事業，特別是下列三種基本手段：掌握教區，參加對王朝給予的財產的管理監督；及時將相關教區的情況報告羅馬教廷；及時將這些教區高級神職人員的情況通過國王通報給那些神職人員的主教們。而這些教區高級神職人員的主要義務也基本上是兩項：管理相關教區和保持相關人員，同時維持對信仰的宣傳。毫無疑問，他們為此有權為葡萄牙東方聖職授權區樹立聖人的楷模：即聖方濟各在1542-1552年之間在亞洲的傳奇形象。

聖方濟各傳教事業的楷模

無論當初的目的和人們賦予的概念如何，葡萄牙歷史上對這些歷史事件、傳說、故事、奇蹟及類似現象的記載豐富多彩。再說，由於原本的歷史已經難以弄清，人們不僅企圖讓許多方面或有葡萄牙特點的決定因素合法化，而且還努力展示他們的奮鬥過程。這些過程一般都能按照某些地理空間構成回憶地圖，然後設立民族日、確定宗教紀念儀式、命名街道和廣場或者將一些人物吹捧成為了“民族利益”而奮鬥的英雄主義的典範。問題是在許多成為今天紀念的事件經常是對歷史事件戲劇化處理的結果，有時甚至還是重新編造的產物。在宗教領域經常通過這種手段編撰出獨一無二的人物品質、卓絕的努力、無謂的犧牲、烈士楷模、神奇功績，然後便是用文學、聖徒傳記或者紀念活動和模範行為的廣泛傳播。

於是，被稱為“印度國使徒”或者“天主教在亞洲傳教之父”的聖方濟各的生活和事業相關的地方自然被確定為用來紀念他最突出的方面。這些做法足以顯示聖方濟各的確是制訂亞洲大陸福音佈道事業的負責人。因為在他去世後，該事業被後人們繼承，並通過教義或者通過對人物的紀念將古代歷史和現代相聯繫。在20世紀開始的對聖方濟各歷史大力宣揚的活動和對當代傳教思想的大力推崇，在安東尼奧·洛倫索·法里尼亞神父的《聖方濟各：葡萄牙東方聖職授權區的奮鬥事業》一書裡描寫甚多。

祇要翻看它的序言，便看到法里尼亞神父突出描寫聖方濟各人物的目的，說甚麼不祇是為了描寫他在信仰方面的模範行為，而是為了傳播他為基督教所做的努力。因此，說耶穌會士是在1540年7月抵達葡萄牙，這個日子給作者一些舖墊：法里尼西亞神父將聖方濟各隨同葡萄牙海軍一同前往印度國的日期（1541年4月7日）和那瓦勒族耶穌會士的生日及伊納西奧·德·羅耀拉（Inácio de Loiola）被選為耶穌會第一位最高負責人的日期都放到了一起。當然對歐洲基督教的道義的設置已經被新教的顛覆傳播混淆，因為“他們保護了1530-1533年間的高層人物”[14]。這裡值得指出三點：首先，法里尼亞神父多次強調聖方濟各從來沒有利用葡萄牙王朝給以他宗教任務本身所帶有的特權保護；其次，他的楷模行為協助唐·若昂三世（D. João III）鞏固了王朝宗教的熱忱和努力氣氛；最後一點，聖方濟各的宗教活動並不熟悉民族的區別，更不知道社會的區別。

當聖方濟各1542年5月6日抵達果阿時，法里尼西亞神父指出那是福音佈道的新時期的開始。它



於近十年後結束，即耶穌會士在中國南大門的上川島(Sanchoão)去世為止。根據作者的意思，果阿在各種不同人群的交往方面是成功的例子，因為在那裡的葡萄牙人懂得將自己的利益同當地民眾的需要結合在一起。[15]果阿成為基督教通向所有教義、文化和實踐的“心臟”的橋樑。而那些教義卻無法讓“東方”的人們接觸歐洲基督文明，不能將對聖方濟各歷程的不斷宣傳看作基督教成為葡萄牙殖民事業的重心。因為一些事例同樣對葡萄牙人和聖方濟各遇到的困難戲劇化，特別強調所遇到的伊斯蘭教的壓力。對法里尼西亞神父來說，長時間盤踞在非洲東海岸和亞洲各海岸的伊斯蘭教一直是可怕的威脅。因為伊斯蘭教比較保守，不願意同其它教派文化交往，喜好衝突，因此難以接受其它宗教的理論；為此無法說服和戰勝他們的宗教理念”[16]。同時，由於一些在當地的葡萄牙人的不道德行為，他們認為天主教的福音佈道將混淆印度教。

為了樹立一些典範的戰略，就有無數關於聖方濟各扶助窮人、病人、臨終病人等相關的資料。他拒絕住在遠離醫院或監獄的條件好的地方。他在莫桑比克也是如此關懷病人，後來在果阿及其它亞洲葡萄牙的飛地還是一如既往。這樣的描述在作者筆下不僅是對偉大的耶穌會士謙卑的贊賞，還描寫了他對奢侈的討厭和對葡萄牙人和其他所有在當地從通商方面贏利的人的張揚揮霍的鄙視，從而就塑造了一位能夠動員亞洲當地人在得到葡萄牙人的捐助之後自願加入基督教的榜樣，尤其是像發生在佩斯卡利亞海岸的（Costa da Pescaria）印度人社團那樣。在聖方濟各訪問該地方新皈依的人們時，當地的人們顯得如此熱烈，對基督教無限熱忱，要耶穌會士按照上帝之愛和規矩為當地孩子們宣講教義，教授他們祈禱，放棄自己的崇拜偶像，同時規勸他們的父母放棄自己的偶像。[17]為此，面對當地基督信徒社團的道德和社會舉止行為的要求，耶穌會士給以父親般的愛護，彷彿是父親面對犯了錯誤的“子女”，勸說他們認識到問題的嚴重性和接受“父親”的糾正。從而他同孩子們的交往便成為向全社會推廣的宣講教義的活動。法里尼西亞寫道：“要盡快為新候選人洗禮，切斷他與過去的聯繫，用眾多的理由說服他皈依。”[18]

在我們分析的作品中，聖方濟各的模範不僅祇體現在他對自己的放棄和佈道的奮鬥方面，而且還體現在他對幻術和神聖的接近。法里亞再次提到聖多美（S. Tomé）之墓的發現，解釋說聖方濟各的到來是為了在“東方”興起新的基督教之熱潮。聖方濟各的出現彷彿是找到了聖多美原始教徒的繼承人。他將被塑造為既是楷模又是“普通”榜樣的形象，並被當地百姓所自願接受。正因為這樣，耶穌會士在1545年在馬六甲（Malaca）受到了熱烈歡迎，特別是受到了當地葡萄牙殖民政府代表們最隆重的歡迎。他卻再次去了當地的醫院和仁慈堂，生活在最貧困的、被遺棄的人們和犯人及臨終的人們當中，因為“那些掙扎在痛苦中的人們最值得他出自心靈深處的關懷和愛憐”[19]。

為此，聖方濟各在1546年後來到馬魯古（Molucas），便對在當地社會影響並不太大的葡萄牙人社團和特爾納特島（Ternate）的基督社團進行道德再教育。耶穌會士努力推廣天主教道德，解決過去存在的矛盾和衝突，收回那些不應該徵收的財產。不過與此相反，耶穌會士對附近莫羅島(Moro)的訪問卻無果而終。他把這次失敗歸結為當地百姓的不文明。隨後，聖方濟各回到馬六甲。法里尼西亞神父強調了在耶穌會士經過一座內地的海濱城市以後，那裡的葡萄牙人道德發生了改變，取得了“進步”。葡萄牙人還認識到在風俗習慣不同、宗教各異的地方，的確需要耶穌會士們在宗教和道德規範方面的指點與管理。

法里尼西亞神父的文章繼續努力挖掘聖方濟各在遠東傳教冒險的事蹟。介紹耶穌會士開始收集了大量關於日本的資訊，特別提到了日本百姓的高文化水準和對新的宗教的開放。不過，當時在果阿和馬六甲傳播的關於日本群島對外開放和通商、特別是日本白銀貿易的資訊也揭示了許多“道德”問題。作者認為“在各種缺點當中，日本人好戰的情緒最突出，無論是兄弟之戰，還是海盜之戰，他們虛偽、陰險，對病人殘忍，對家庭缺乏愛心，他們敢



屠殺和販賣兒童，對外國人懷疑，還重自殺和專橫。這些缺點在日本的上層社會更加突出，因為他們沾染了更多惡習。”[20] 儘管如此，日本還是傳播基督福音有前途的地方，“因為他們與馬魯古群島的怠慢和無知的印度人種不同。”[21]

1549-1551年，聖方濟各來到日本，他立即捲進了當時日本人為封地權力的鬥爭裡。不過，他還認為自己有運氣來“引導”這些大名平息爭鬥，可以通過讓他們皈依基督教來實現和平。因此，當他重新回到山口（yamaguchi）時，聖方濟各還覲見當地的大名。不過這一次他帶了許多呈送給皇帝的貢品。他希望通過這一戰術打開在日本和中國的耶穌傳教運動，得到高層社會的恩賜和皈依。他彷彿改變了一貫的卑微姿態，“擺脫了自己一貫服從上帝、崇尚儉樸的傳統，穿着講究，並作為葡萄牙的使臣呈給那位大名先生一封印度國總督和果阿主教帶去的裝飾漂亮、藝術的羊皮紙委任書”[22]。與日本大名第一次的接待比較，日本這次對聖方濟各宣講基督教義的事宜給以開放，於是作者描寫聖方濟各怎樣向當地首領解釋基督教義，還將改造頭領個人惡習看成是一項“非常美麗”的計劃，“在揮霍和沒有節制的惡習裡，他非常討厭反自然的罪惡”[23]。日本對宣講基督福音的開放在我們的作者眼裡被認為是“一些博學的人們毫不費勁地認為，福音是各國人民崇尚榮耀、百姓崇尚尊嚴和自由的真正的藥方（……），祇有沒有文化的人對如此美好和高尚的基督和上帝的道理無法理解”[24]。

聖方濟各還為回到馬六甲和果阿作了準備，收集了一批關於中國的資料，說“它是一個領土遼闊的政治國家，愛好教育、正義和宗教自由”[25]。我們的耶穌會士彷彿已經有了非常樂觀的想法，可以在很短的時間裡讓中國人自願接受基督教義。在他看來或許在中國的成功還能幫助在日本的福音佈道的進一步實施。但是現在最需要的是組織一個使團去朝見中國皇帝，以擴大我們對基督教的宣傳，尋求釋放1549年被關押的葡萄牙人，還可以與中國朝廷達成通商的合作協定。於是，由迪奧戈·德·佩雷拉（Diogo de Pereira）率領、聖方濟各參加的使團在1552年4月17日從果阿前往中國。然而在使團途經馬六甲時，兵頭唐·阿爾瓦羅·德·阿泰德（D. Álvaro de Ataíde）以需要動員所有船隻參加抵抗某日本船隊的襲擊為理由阻止了該港口所有船隻的出航。他的行動後來被認為是對葡萄牙王朝“最高利益”方濟各福音佈道計劃實施的妨礙。在經過許多努力後，唐·阿爾瓦羅·德·阿泰德祇允許聖方濟各乘坐的一艘船於1552年底起航前往上川島。當時，上川島上已經有許多葡萄牙商人正從事同中國商人、特別是中國廣東的商人之間贏利豐厚的貿易。儘管聖方濟各得到了一位中國商人的承諾，以做一點辣椒生意為交換答應帶他去中國大陸。可他還是沒有能等到這位中國人的到來，就在當地重病纏身。聖方濟各後來死亡的故事幾乎大家都已經知道。不過法理尼西亞神父卻將耶穌會士的遇難寫成一種真正的精神安慰，因為他可以“脫離塵世”，昇天到“那個”始終指導他為之奮鬥的宗教事業的“王國”。關於耶穌會士去世前的一些事件的記載都集中在他“傳教士”的歷程方面，於是他的死亡當然便是努力奮鬥的範例，是愛心和仁慈的典範，是一位敢與不同觀點爭鬥並堅信自己信仰，特別是自己事業的正義和神聖理想的鬥士。[26]1552年12月3日，正是聖方濟各在上川島這悄悄地去世的日子。就像許多關於他的聖徒傳說中的那樣，他是在來到這些“印度國”的地方、並在十年裡模範地從事了自己的宗教事業後去世的。[27]

聖人的塑造

聖人之死不是他的故事的結束，相反是他的歷程的新起點。聖方濟各去世兩個半月以後，人們從上川島那窮困偏僻的墓穴裡將他完整的軀體連同不朽的靈魂和榮譽莊嚴地安放到馬六甲主教堂，後來又被安置於耶穌會在果阿的教堂裡。對聖方濟各遺體的搬運起到了宗教展示的作用，在當地興起了基督社團的朝聖運動，因為我們的那瓦勒族耶穌會士正是在這十年裡為了亞洲土地上的傳教而獻身的。在果阿終於得到永久安寧的聖人遺體贏得了人們特別是窮人、病人和百



姓的感恩和同情，他們將聖人對自己的仁慈視為最高尚的行為。同時，法里尼西亞神父描寫及果阿舉行的大規模的葬禮得到了當地社會各階層的人們、葡萄牙人和印度人的參加，當然還有許多其他種族和風俗的人加入。到此，我們已經擁有了神聖的保護神、葡萄牙東方聖職授權區傳教士的楷模即後來成為天主教歷史遺蹟、各類禮儀殿堂和朝聖的代表。

幾十年後，人們還發現耶穌會會長克勞迪尼奧·阿瓜維瓦（Claudio Acquaviva）應保祿教皇五世的請求，在1614年11月3日將聖人的右臂切斷。他的右臂被分為三段：前臂被送往羅馬的耶穌會教堂，並在那裡為他舉行聖徒儀式；而其它兩部分被分別送到馬六甲和柯欽神學院的教堂，剩下的肩胛骨被送往澳門神學院。對於法里尼西亞神父來說，對聖人軀肢的切割不僅肢解了遺體的完整形象，還是對他的紀念進行分解。因為在聖事禮儀方面，他的一切歸所有期望在崇敬他的過程中得到能面對未來挑戰的忠貞人士。總而言之，人們企圖將聖人遺體當作其一生高尚品德和精神的倉庫。從那時開始到20世紀中葉，圍繞他軀體的不朽和完整保存都成為關於崇信聖方濟各的爭論。因此，當1635年耶穌會神父馬塞羅·馬斯特里利（Marcelo Mastrilli）途經果阿時，法里尼西亞神父介紹說聖方濟各的軀體沒有腐爛，祇有變老的的跡象，彷彿呈現了葡萄牙東方聖職授權區必然的緩慢衰敗。的確，耶穌會聖人的遺體在18世紀初期開始乾縮，並從此不再讓公眾朝拜。不過，這也沒有能阻止在後來的1744、1782、1859、1878、1922和1932年讓他的遺體繼續讓公眾朝拜的現象。再後來，人們就按照確定的日期改為每十年讓公眾紀念一次。我們要在此指出，我們這位作者筆下的聖人軀體的老化是



葡萄牙科因布拉大學總圖書館（University of Coimbra General Library）中保存的一幅法國的蝕刻畫
描繪宗教裁判所執行火刑時的場景



對葡萄牙東方聖職授權區和葡萄牙殖民帝國本身衰老的比喻。於是他在最後這樣宣佈：

> 人們緬懷偉大而悲傷的事業和傳統，古來的果阿為他的不幸舉國悲哀；祇有安放聖方濟各遺骨、象徵葡萄牙永存的耶穌會教堂，像在黑暗世紀廢墟中的燈塔。(28)

結　論

1950年由安東尼奧·法里尼西亞出版的聖方濟各的傳記作品是一部傳教教科書。它不但是介紹葡萄牙傳教歷史的教科書，還是介紹葡萄牙殖民帝國的文化和道德觀方面的教科書。聖方濟各的模範行為不但作為傳教的範例，而且還是犧牲和拯救的榜樣。特別是公開地讓那些“土著”百姓皈依天主教，因為同樣作為人類的部分，他們是天主教信徒的弟兄，也是上帝之子。(29)在這種觀點下，傳教士變成傳播基督教義中最熱忱和虔誠的榜樣。最終，傳教的論述表達了文明和文化的交融，各種社會和人群的再建設。它主張基督教新的同化和“道德及宗教在不同社會音符中的統一”(30)。

這一新的與基督忠貞相提並論的“平等”、“和諧”和“團結”的理論，便是對聖方濟各傳記新創作的內容。它不僅論證基督保護論，而且還論證殖民地傳教模範或英雄主義行為。實際上將聖方濟各的行為歷史變為口號，就是為了讓不同宗教的人民“盡快地皈依天主教，讓罪人重生，給貧苦的人們創造舒適，為關押的人們贏得自由，為患有疾病的人們找回健康，為受壓迫的人們討回公正”(31)。於是那瓦勒族耶穌會士的聖徒榜樣最後終於將基督教義在白人、黑人和褐色人群中變成永恆的保護神。(32)

【註】

(1)(2)(6)(7)費雷拉(Ferreira), 1998: 403; 385; 394; 395-396.
(3)阿勞若(Araújo), 1965: IV.
(4)里博(Rambo), 2003: 217.
(5)也就是說歸依總是或者在任何情況下都將我們與具體的社會信仰、思想及參與相聯繫。
(8)(9)(11) 瓦爾維德(Valverde), 1992: 1-2; 29.
(10)莫雷拉(Moreira, in Rego), 1961: XIX.
(12)雷戈(Rego), 1961: 90-91.
(13)雷戈, 1957: XXI.
(14)(16)(18)(19)(20)(21)(22)(23)(24)(26)(28)(31)(32)法里尼亞(Farinha), 1950: 9; 62; 101; 118; 212; 217; 240; 232; 243; 199; 342; 249; 366.
(15)這種沒有種族和文化隔閡的關係，開放同樣為果阿的構成起到了作用，它是葡萄牙人在人際關係實踐中突出和從未有過的見證。因為它讓亞洲不同地域、不同宗教信仰和不同文化觀點的人民走到一起、和諧地生活在一起。
(25)Ibidem: 264.
(27)里治·舒爾曼(Georg Schurhammer)-, 第4冊：《聖方濟各的一生及其時代(*Francisco Javier. Su vida y su tiempo*)》，“日本—中國(1549-1552)”。潘普洛納：那瓦勒族政府/耶穌會，1992年出版，頁797-827。
(29)(30)阿勞若, 1965: 93; 105.

【引用書目】

馬利亞·貝內蒂達·艾雷斯·德·阿勞若(Araújo, Maria Benedita Aires de)，《葡萄牙的擴張和宗教情緒：為你的研究而作》，1965年，里斯本海外社會和政治科學高等學院出版。

埃烏塞比奧·阿爾納伊斯神父(Arnaíz, Padre Eusébio)，《遠東使團之母》，澳門，聖母印刷所，1957年出版。

安東尼奧·洛倫索·法里尼亞(Farinha, António Lourenço)，1950年，《聖方濟各：他在葡萄牙東方聖職授權區的業績》，阿蒙迪納出版社出版。

安東尼奧·馬托斯·費雷拉(Ferreira, António Matos)，《基督主義和海外地區：帝國和非殖民主義時期的教會和宗教潮流》，1998年，里斯本，讀者文摘出版。

羅伯特·W·艾弗內(Hefnr, Robert W.)，1993年，〈序言：世界建設和民族皈依〉，摘自《基督皈依-歷史和人文學的方方面面》，加利福尼亞新聞大學羅伯特編輯出版。

埃里克·霍布斯班(Hobsbawn, Eric)和特林塞·蘭熱爾(Ranger, Terence)，《傳統的發明》，里約熱內盧，和平和土地出版社，1984年出版。

路易斯·蘭博(Rambo, Lewis)，〈人文和歸依的研究〉，摘自《人文學和宗教歸依》，2003年出版。

安東尼奧·達·西爾瓦·雷戈(Rego, António da Silva)，《葡萄牙東方聖職授權區》，里斯本，海外總社，1957年出版。

安東尼奧·達·西爾瓦·雷戈(Rego, António da Silva)，《傳教的教訓》，里斯本，海外歷史研究委員會，1961年出版。

伊沃·卡爾內伊羅·索薩(Sousa, Ivo Carneiro de)，〈序言：傳教使命和傳教士-宗教歷史編撰和重要人物的文化歷史〉，Espadinha, Maria Antónia e Seabra, Maria Leonor,《澳門的傳教和傳教士》，澳門大學發表。

保羅·瓦爾維德(Valverde, Paulo)，〈兒童和魔鬼之國的旅行〉，摘自《葡萄牙傳教文學中原始論述和圖像(1930-1960)》，里斯本，ISCTE，1992年出版。

喻慧娟譯



陸若漢其人其事

戚印平*

在以往中國學者有關天主教東傳史的研究中，陸若漢很少被人提及。按照傳統的評判標準，他在教會中的地位、其歷史影響力以及在學術研究中的知名度，都遠不及“傳教聖人”沙勿略（Francisco Xavier）、視察員范禮安（Alessandro Valignano）以及首任中國教區會長利瑪竇（Mattheo Ricci）。但另一方面，如果我們變換一下視角，關注普通耶穌會士的命運以及教會生活中不為外人所知的種種隱祕，陸若漢就完全有資格成為最合適的研究人選之一。其孤兒院的貧寒出身，在日本教會學校接受系統訓練，並長期擔任教會“通辭”和負責經濟事務的“管區代表”等職務的經歷，使他成為遠東耶穌會史中最具傳奇色彩的修道士之一。從某種意義上說，陸若漢奇特的一生，概括或揭示了遠東耶穌會史的眾多特色，他應當成為我們考察這段歷史的十分恰當的切入點。

早期生涯與學業背景

陸若漢原名若阿·羅德里格斯（João Rodrigues），為了與其他同名同姓者加以區別，當時教會內部因其一度負責教會外交事務而稱之為“通辭羅德里格斯”[1]。與許多出身於豪門世家的貴族傳教士不同，我們對他的身世瞭解很少，據某些教會文獻中的簡單記錄推測[2]，他出生於1561年，是葡萄牙中部高地貝拉山區塞爾娜塞利的農家子弟。因父母早亡，這位在孤兒院中長大的孤兒，在十三、四歲時被教會送往遙遠的東方。

據教會學者庫珀（Michael Cooper）的考證，陸若漢是與耶穌會遠東地區巡視員范禮安及其攜帶的四十一名耶穌會士一起，乘坐由五艘帆船組成的艦隊，於1574年3月21從里斯本出發，並在當年的9月6日到達果阿。[3] 兩年後，年僅十六歲的陸若漢在經歷了又一次長途旅行之後，於1577年7月4日抵達日本九州的平戶，開始了長達三十多年的日本傳教生涯。

陸若漢抵達日本時正逢日本教會史上極為重要的發展時期。自沙勿略神父1549年8月登陸日本後，耶穌會士不僅在九州地區建立起較鞏固的基地，而且成功地進入京都，與剛建立霸權的織田信長建立起良好關係。1577年8月15日，時任京都教區布教長的奧爾格蒂諾（Gnecchi Sokdo Organtino）神父在那裡修建了被稱為“京都南蠻寺”的著名教堂。

由於從未接受過任何訓練與學習，在抵達日本之後的最初時期，年幼的陸若漢祇是作為神父的隨從，從事一些低級的教務協作工作。1580年11月，年僅十八歲的陸若漢和六位年齡相倣的葡萄牙少年以及六名日本人，被送入剛剛在臼杵建成的修練院，開始接受正規的學校教育。大約經過一年的初級訓練，陸若漢又和另外五名葡萄牙人一起進入設立於府內的聖保祿神學院，接受更高程度的學習。[4]

根據考證，陸若漢在神學院首先進入以語言學習為主的人文課程（Humnanioa），1583年10月，又昇上以經院哲學以及自然科學知識為主要內容的所謂哲學課程（*Artes, Philosophia*）[5]，大約在1585年，才開始學習神學課程（*Theologia*）[6]。經過一系列系統的學習，陸若漢由一個近乎文盲的農家之子，成長為擁有各種知識和技能的合格傳教士。

---

*戚印平，杭州大學歷史學碩士、浙江大學哲學博士，現任浙江大學哲學系宗教文化研究所教授、碩士研究生導師、教育部基督教與跨文化研究基地兼職研究員、中國日本史學會常務理事、宗教學會理事。本文為作者獲澳門特別行政區政府文化局第12屆（2004-2005年度）學術研究獎學金所提交的課題研究論文之一。



關於上述課程教授的實際情況，教會文獻的記述語焉不詳，但可以想象的是，它應當與其樣板即當時歐洲教會學校的教學模式差別不大。(7)或許是考慮到日本的實際情況與傳教需要，范禮安對傳統的教學模式作了某些調整。他在1582年1月的一次會議上，要求強化人文課程中的語言學習與文化知識。他說："我的意見是，目前那裡祇開設語法和人文課程。此外，還應學習幾種（日本）文字及其書寫方式，並學習日本修士必須掌握的其它知識。另一個神學院應盡可能早地開設於京都，那裡應該學習哲學和其它的高級學問。（……）在豐後學完人文課程的人應該被送到那裡去。"又說："所有的神學校都應該設置統一的文法課程。年長的學生和年輕的學生不應混合就讀，如果有適當的設備，年長的學生應該進入設在府內的神學院。同時，最好有另外一所神學校，教授學生們必須掌握的人文課程和有關日本文化的知識。"(8)

或許是由於范禮安的要求，學習日本語言成為府內神學院人文課程的重要特色。在神學院中，日本語的學習列為正規課程，而且是語言學習的重點之一。關於這方面的情況，科埃里（Gaspar Coelho）神父曾在《1581年度年報》中頗為興奮地提到剛完成的語法工具書和某些譯為日本語的護教書籍："日本語文法書在本年完成了，此外還有辭典和日本語著述數種。聖教要理也已譯成日本語。這樣，我們可以使日本修士對於我們的聖教更為瞭解。此外，使用這些書籍亦有助於我們教育那些試圖新改宗的人皈依。"(9)為了使這種語言學習更有成效，教會還特別配備了日語教師。府內神學院教授日本語的教師是日本修士養方軒保祿。這位年過七十的老者，精通漢學和古典文學，擁有多方面的知識，被公認為神學院最理想的日語教師，就連對日本人極為鄙視的卡布拉爾神父，也認為保祿的學識和品德無可挑剔。(10)

由於缺乏具體史料，我們還不清楚陸若漢如何接受語言培訓，但從他此後的發展情況看，他的語言學習極富成效，而他對日本語言的精確掌握與熟練運用，則成為他此後名聲大噪的首要條件。

"通辭"的外交使命

對於年輕的陸若漢來說，1591年3月3日是一個令人難忘的重要時刻。那一天清晨，他以范禮安神父"私人翻譯"的身份，隨二十六人的龐大使團列隊前往京都的著名別墅聚樂第，謁見在四年前發佈〈傳教士驅逐令〉並自稱"天下第一人"的獨裁者豐臣秀吉。

或許是由於初出茅廬的陸若漢資歷尚淺，在記錄此事的1592年10月1日的《日本年報》中，作者弗洛伊斯（Luís Fróis）很少提到他，祇是聲稱陸若漢受到豐臣秀吉特別賜予的禮物三十枚銀子和一件絲質日本服裝。在參觀完聚樂第莊園後，豐臣秀吉又將陸若漢喚來，與他交談至深夜。第二天，豐臣秀吉再次將他招去調校范禮安送給他的鐘錶。其間，豐臣秀吉向陸若漢提出了無數問題，他不僅向這位異國青年再次透露了遠征中國的遠大目標，甚至還婉轉解釋了四年前發佈傳教士驅逐令的原因。(11)

弗洛伊斯沒有描述陸若漢如何應對豐臣秀吉的詢問或解釋，但明確地記道："關白殿（豐臣秀吉）從我們的修道士陸若漢那裡獲得了巧妙的回答。"他認為，陸若漢的回答、范禮安的禮物以及日本基督教大名的遊說，是導致豐臣秀吉態度緩和的重要原因。(12)他還告訴我們，當范禮安一行離開京都時，已獲豐臣秀吉信任的陸若漢被要求單獨留在京都。直到該年底，他才拿着豐臣秀吉的回信和他送給印度總督的禮物前往長崎，與范禮安等人會合。

關於陸若漢在其間的活動，我們還找不到詳盡的史料記載，但弗洛伊斯聲稱，被豐臣秀吉指名留在京都的陸若漢曾經成功地化解了一次外交危機。他告訴我們，在準備回贈給印度總督的禮品時，曾在織田信長身邊見過范禮安的豐臣秀吉突然對他的特使身份產生疑慮，懷疑神父在假公濟私、冒名頂替，於是派人去詢問陸若漢。陸若漢對來者解釋說："本次使節的身份是不容置疑的。因為這是公開的事，無法偽裝。使節帶着眾多隨員從印度出發，經過許多異教國才來到這裡。他們還在中國澳

門停留了很長時間，帶來了馬和其它許多惟獨印度才有的物品，偷偷來此顯然是不可能的。如果印度沒有贈送那些物品，不可能用其它方法獲得它們。”陸若漢還聲稱：“使節公開在長崎登陸，與日本四公子(天正少年使團)一起歸來。港口中還有別的定期航船入港，所以能向許多葡萄牙人確認其真實性。如此冠冕堂皇的公開使節決不可能是偽裝的。瞭解所有情況的總督，一定會對此欺名盜世之舉極為憤怒。”豐臣秀吉又問：“我已決定將所有的傳教士從本國驅逐出去，為何還有神父來此執行如此使命？”對此，陸若漢的回答坦率而又留有餘地，他說：“范禮安曾在信長時期來過日本，後來返回印度，但知道殿下成為日本的君主後厚待並保護神父，所以才派遣使節來到日本。由於范禮安有來過日本的經驗，所以總督將此使命交給了他。他在從印度出發時並不知道殿下已驅逐傳教士。”由於缺乏比對材料，我們很難確定弗洛伊斯的一面之辭在多大程度上與事實相符，但無論如何，陸若漢隨機應變富有辯才的天賦由此可見一斑。[13]

1592年5月，豐臣秀吉率軍到九州名護屋，為入侵朝鮮做準備。在得到軍中信徒的通風報信後，陸若漢在6月再次以教會代表的身份，與來到日本的葡萄牙船長佩雷拉一起前往致意，與他進行了長達兩小時的交談。由於相關記錄過於簡單，不清楚陸若漢再次與豐臣秀吉相見的具體細節，但這個喜怒無常的獨裁者似乎對年輕的陸若漢頗有好感。當陸若漢在一個月後因病返回時，他甚至頗為不悅地問道：“為甚麼他不能留在當地治療呢？”[14]

我們不清楚陸若漢何以迅速取得豐臣秀吉的信任，很顯然，這種特殊關係的建立不完全是由於陸若漢的語言才能，他一定還擁有某種外交天賦。出於這兩種過人之處以及范禮安的信任，陸若漢很快從一大批同輩人中脫穎而出，開始以“通辭”的身份，承擔起教會與當局聯絡溝通的重要使命。

須注意的是，在當時的特定情境中，“通辭”一職的工作性質與內容遠比我們想象的要複雜得多。除了一般性的語言翻譯，“通辭”至少兼有教會新聞發言人、教會事務代理或者外交使節等多種使命。他們負責與當局溝通聯絡、調解或處理日常事宜和各種突發事件，還須勝任外交密使及貿易談判代表等眾多角色。因此當時日本教會的“通辭”不僅要精通語言，而且要瞭解當地的文化傳統與生活習俗，並具有與其職能相適應的公關才能與溝通能力。與前輩弗洛伊斯時期相比，陸若漢出任此職時的政治形勢更為嚴峻而複雜。隨着豐臣秀吉完成日本統一，原來軍閥割據各自為政的局面已不復存在，以往屢試不爽的縱橫之術已無用武之地，在持久的禁教壓力下，能否搞好與最高統治者的關係，獲得他們的好感，不僅成為“通辭”是否稱職的唯一標誌，而且關繫到整個教會的生存。

1596年的3月，陸若漢為晉階神職，離開日本前往澳門，但他很快於當年的8月，陪同第一位日本主教馬爾蒂斯(Dom Pedro Martins)重返日本[15]，隨即前往京都，為主教拜訪豐臣秀吉做先期準備。在他的斡旋下，豐臣秀吉在11月17日會見了主教神父。他雖然沒有撤銷名存實亡的傳教士驅逐令，卻破天荒地允許主教公開長駐日本。關於這次極為成功的外交成就，陸若漢自己在多年後仍記憶猶新。他頗為自許地記述道：“主教派遣耶穌會神父陸若漢於長崎港前往太閣居住的伏見(Fuximi)宮廷，為當時有關基督教諸事與太閣交涉。他每年都負責代表日本教會的上長與神父拜訪的任務，並被任命為總督梅內塞斯遣往太閣處的使節。1591年曾讓他接洽四位日本公子及范禮安與太閣的會面。因此，他與太閣很熟。該神父代表主教與太閣接洽，告訴他主教帶來的總督的書信與禮物，想獲得太閣的允許與他見面。太閣對此很高興，命令主教立即來宮廷與他會面。由於同時長崎奉行、唐津國領主的寺澤志摩亦在宮廷之中，所以陸若漢神父就主教以（印度總督）使節的使命訪問宮廷一事與他商量，因為他是負責與葡萄牙人交涉的人，要求他也出席，與太閣交涉。”“主教與寺澤一起到達伏見的宮廷，11月16日前往內殿，遞交了（印度總督）給太閣的禮物與親筆書信。太閣當着天下諸奉行和其他許多領主的面，以不同尋常的好意迎接了他，向他提出種種問題。他對所有的問題作了令人滿意的回答，而



太閣亦因為他來自遠方，請他在本城休息，參觀當地的眾多名勝。太閣雖然在1587年開始對教會全體加以迫害，迫害基督徒並驅逐耶穌會的神父，但由於1591年范禮安神父的來訪而態度趨於緩和，對神父們毫無過錯的行為表示滿意。他還對陸若漢神父說，在驅逐神父們的時候，討厭的不是神父，也不是他們的教義，而是因為貪得無厭的基督教領主們。所以太閣允許教會的神父們在長崎、京都和大阪擁有住院與教堂。他還在眾人面前給予這樣的許可，祇要主教願意，就可以留在日本。主教對此非常高興，向主表示感謝，因為這正是他所希望的，他在接受使節之命時，就想與日本的羊群獸在一起。”[16]

我們雖然不清楚陸若漢與豐臣秀吉打交道時的應答細節，但可以肯定的是，他的這一外交成就在很大程度上取決於與這位獨裁者的私人關係，根據1598年10月3日巴範濟神父於長崎寫給耶穌總會長的《1598年度日本年報》中稱，在此後日本當局一再重申的禁令中，陸若漢是唯一獲准滯留日本的耶穌會士。[17]或許是為了證明他與這位喜怒無常的獨裁者的個人情誼，巴範濟還告訴我們，就在豐臣秀吉病入膏肓的彌留之際，陸若漢曾單獨進入其臥室與之依依話別。由於前者在訣別時顯示出的別樣溫情，陸若漢幾乎忘了自己的身份，在如此傷感的氛圍中，“心情複雜”，幾乎不能自持。[18]

關於陸若漢與豐臣秀吉的私人關係與情感因素或可作進一步的心理分析，但可以肯定，即使是教會中最為保守的頑固分子，也從未對他們的關係和友誼說三道四。因為它不僅能帶來顯而易見的實際利益，而且符合自上而下的傳統傳教方式。

將軍私人貿易代理和教會“管區代表”

或因事涉機密，或由於教會文獻的刻意隱瞞，我們很少從中看到有關教會商業活動的類似記錄，但事實上教會贏利性的商業活動不僅規模龐大，而且與信仰傳播關係密切。從沙勿略時代開始[19]，它不僅一再成為打開傳教局面的外交利器，而且始終是教會賴以生存的主要經費來源。

在范禮安（Alessandro Valignano）第一次遠東教區的巡視時期，商業活動的性質開始發生根本性的改變。他與澳門當局簽訂的有關生絲貿易的協定[20]，使教會的商業活動成為冠冕堂皇具有計劃經濟性質的公開行為。為了與這種日趨正規化的商業活動相適應，范禮安不僅任命了專門負責此類事務的“管區代表 Procurador”[21]，而且還為分別派駐於長崎、澳門以及歐洲等地的他們制定了一整套的行為準則即所謂的《管區代表規則》。[22]

關於陸若漢出任管區代表的確切時間與期限，目前還有一些模糊之處。有學者認為，他在日本與中國兩度擔當此職前後約十二年之久，其中在長崎任日本管區代表的時間應在1598-1610年間。[23]與其他管區代表不同的是，陸若漢一直兼任“通辭”，還擔任德川家康的私人貿易代理。

關於陸若漢出任這一教外世俗職務的起因，教會《1601、1602年日本諸事》報告云：“葡萄牙定期船來到時，內府為向葡萄牙人購買他想要的物品，將一位家臣派遣到長崎，並命令他在與葡萄牙人交涉時，獲得天下之主的通譯、我們耶穌會的羅德里格斯（陸若漢）的幫助。但是，善良的家臣在購入了若干毫無價值的物品後，無視神父，一個人進行了交易。其後返回到了內府那裡，上交了收支報表和購入的物品。但是，內府對衣服的種類及其購買額不滿意，在瞭解到份量嚴重不足，品質極為低劣，且價格遠高於其他商人購買的東西後，非常憤怒。但家臣辯解為這一切都是他人的緣故，他誇大了問題，批評了神父與葡萄牙人，說他們無視天下之主，祇考慮自己的利益，並且相互勾結。這些中傷使內府極為惱火，而志摩再次煽風點火，說：葡萄牙人無視自己的命令，不允許他們來到日本。無論如何，事情的來龍去脈是清楚的。如果確定傳教士也有責任，就應該懲罰傳教士與葡萄牙人。調查真相後發現事實並非如此。（……）所以，內府再次將羅德里格斯喚去，對他說：我很高興瞭解了傳教士的品質與誠實。我相信今後他們在所有事情上也是極為清廉純潔的人。志摩再也不要管理或干涉定期航船和傳教士的事了。就這樣，（內府）本人獨佔



了（與葡人的交易），他為此發佈的特許狀，宣佈葡人和神父們是直接的交易者，政廳內的所有人都因此瞭解了事件的真相。他的奉行和官員們對陸若漢奉內府之命當面說明事件真相時所表現的謙恭態度極為感動，並趁機要求對我們的諸事作有利的處理。因為陸若漢極力庇護神父和葡萄牙人，而沒有將責任推卸給任何人，也沒有用自己的語言損害他人。他就像一位聖職人員，在這裡的所有人看到這一切都因此深受感動，對他產生了親切感。”[24]

根據以上描述，我們不難發現，德川家康對陸若漢的信任並不僅僅是因為“傳教士的品質與誠實”，正如報告撰寫者所言，這一破格任命的目的在於“內府本人獨佔了與葡萄牙人的交易”。而另一方面，善於把握機會的傳教士亦未放過良機，他們“趁機要求（德川家康）對我們的諸事作有利的處理”，並讓陸若漢充份利用這一特殊職務之便，“極力庇護神父和葡萄牙人”。

從陸若漢個人的角度看，身兼數職的特殊身份迫使他面對各種複雜的社會關係，並導致其工作具有某種政治色彩。事實上，陸若漢每年不僅要在長崎處理一個管區代表的份內之事，還必須前往京都，協調教會與幕府的商業與政治關係。

史料記載，在范禮安離去幾天後，陸若漢與村山等安一起前往京都，同行中包括駐長崎的葡人、前一年進入長崎港口的葡人船員代表。此行問題之一是由於絲價過高，前往購買的日本商人沒有獲得希望得到的生絲。此事通過兩位管員傳到家康耳中，而在2月份的兩次會面中，家康的憤怒消除了。

1604年，陸若漢再次前往京都。值得令人回味的是，由於1603年7月澳門定期航船遭到荷蘭人的搶劫、日本教會因此喪失經濟來源並陷入財政危機時[25]，在困難時刻伸出援手的救星，竟然是幕府將軍德川家康。當他從1604年訪問京都的陸若漢那裡聽說這一消息後，不僅贈給教會350兩，並且還主動地借給他們5,000兩，並且申明，教會可以在他們認為方便的時候歸還這筆借款。[26]

1606年9月，陸若漢再次前往京都。作為兼任教會“通辭”、家康私人貿易代理人以及管區代表三重職務的陸若漢，其主要工作之一，是協調幕府與葡萄牙商人以及教會之間的經濟關係。1606年8月14日，葡萄牙商船迪亞哥號在經過漫長的航行後進入長崎港，但在生絲交易時卻發生糾紛，葡萄牙商人威脅說要將貨運回澳門，在這個時候，經陸若漢的調解，雙方最終達成交易，而陸若漢在其中的作用亦為德川家康所認識。[27]

在1606年的京都之行中，陸若漢為將軍帶去尼古拉修士製作的鐘錶，並經過遊說最終使將軍打破慣例，同意讓主教塞爾凱拉（Dom Luís Cerqueira）於1606年10月，以主教身份正式拜訪德川家康。在不久之後的1607年5月，耶穌會日本管區的管區長巴範濟（Francesco Pasio）神父亦在陸若漢的陪同下，前往駿河，訪問了德川家康，稍後又前往江戶，禮拜了新任將軍德川家光。[28]

應當承認，作為“通辭”和“管區代表”，陸若漢的工作是卓有成效的；但另一方面，其身份與工作的特殊性，又不可避免使他受到某些保守人士的垢病與攻擊。其中曾得到他幫助的塞爾凱拉主教就在1607年3月1日寫給總會長的信中指責道：

> 基於我對耶穌會抱有的愛情以及神賦予我堅守耶穌會憲章、保護其名聲與氣質的熱情，我不得不對這一世俗職務指出以下幾點，即耶穌會通過被稱為通辭的羅德里格斯神父，參與有關定期船事務和貿易、並對長崎有關事務進行的統治等世俗事務 — 雖然這僅僅是指導性的。這麼說是因為它已經成為世俗日本人、葡萄牙人以及西班牙人議論紛紛的話題。我認為這些工作與我們的誓言並不相符，這才是導致非議的真正原因。上述羅德里格斯神父的過度介入，顯然缺乏作為修道士應有的謹慎與深思熟慮。我並不否認他對此事應對自如，且極為熟練。我斷言近年來我們在日本所蒙受的並持續至今的遭遇與不快，幾乎都緣於這些類似於行政事務的行為，雖然這並不能稱之為行政事務。（……）羅德里格斯在各種事務上一再欠缺慎重與小心，缺乏與修道士相配的品性，對此我毫不懷疑必須給他嚴厲的忠告。他



不光使與他交涉的人感到不快，而且還受到責難，被認為是（傳教的）弊端。[29]

更有甚者，教會內部還一度傳出有關陸若漢緋聞的流言蜚語。關於等安態度的轉變有各種不同說法，其中最駭人聽聞的流言是，1615年12月6日曼努埃爾·迪亞斯（Manuel Dias）在寫給總會長的信中，指責陸若漢與長崎地方官員（等安）的妻子關係曖昧，並因此被驅往澳門。他聲稱："還有關於四誓願神父若阿·羅德里格斯的事情。據謠傳，他在長崎時常常獨自一人，不帶隨從，與（地位）僅次於奉行的等安的妻子會面。其態度看上去極為狎褻，有時小便還將她帶入廁所，常常從衣服的敞口處伸手去摸她的乳房。看到此事的侍女將此事告訴等安，所以等安對妻子很冷淡，納了好幾個妾。等安與羅德里格斯神父斷交，最後將神父逐出日本，但驅逐他們時用了另外的理由。神父頭上有幾個大癤子，還有人說是性病。不知經過了怎樣的治療，頭上開了個大洞，經過一年多治療才癒合，但腦後難看的洞還是沒有合上。"[30]

關於這一駭人聽聞的桃色事件，我們很難確定它的真實與否[31]，但我們亦不難從中看出，陸若漢不同尋常的眾多職務，使得他面臨來自內外各個方面的重重壓力，而面對這一系列的誹謗、忌妒和道貌岸然的道德指控，內外交困的陸若漢終於1610年的塔克拉薩號事件之後[32]，被解除了管區代表和通辭的職務，於1611年3月乘船前往澳門，從此離開了生活了三十二年的日本。

關於陸若漢的悲劇性結局及其原因，在巴範濟之後擔任耶穌會遠東地區巡視員一職的維埃拉神父（Francisco Vieira）頗為明白。他說：

> 他（陸若漢）是有才能的，有着自發但可行的周詳考慮。對太閣和今天的皇帝以及日本的大小諸侯有不小的影響力，由於他的不斷努力，神父們才能在日本留到今天。由於他是管區的司庫，所以過深地捲入了貿易及長崎的市政管理，犯了錯誤，在外部亦有等安、左兵衛為首的許多敵人，因此受到迫害，並最終被流放。[33]

從陸若漢個人的經歷看，他在日本出任教會"通辭"並同時兼任管區代表及德川家康私人代理，無疑是他一生中最為輝煌的時期，許多人因而對他的最後結局頗感遺憾，認為他受到不公正待遇。但如果以歷史學家的冷靜目光審視這一切，就不難發現，陸若漢大起大落的人生曲線與教會在日本的政治命運大致脗合，可以認為，陸若漢的飛黃騰達可謂時勢造英雄的典型，而他最後的黯然離去，而是時代發展所然，並非個人能力所能左右。

關於陸若漢的生平，還有許多方面需要作進一步的研究，例如他在1605年和1620年分別撰寫的《日本大文典》和《日本小文典》，應該代表了耶穌會士研究日本語言的最高水平；此外，他在澳門期間的外交活動，尤其是他先後兩度率葡萄牙傭傭軍北上，為助明朝政府抵抗清軍；在山東巧遇朝鮮使節並向他們贈送書籍等事，都值得做深入的個案分析。[34]至於他直到去世之前仍在修訂的《日本教會史》一書，更是值得我們高度重視。由於篇幅所限，這裡不一一介紹。

【註】

（1）在16世紀的日本教會中，同名同姓的若阿·羅德里格斯至少有兩人，其中一人曾擔任管區長的秘書，並撰寫了數份年報報告，通常自我署名為João Rodrigues Girão。為與之相區別，日本人習慣地稱之為"通事伴天連（神父）"，教會內部亦呼之曰 João Rodrigues Tçuzu 。而陸若漢本人亦常常自署為 Joam Roiz [Rodriguez]。土井忠生：《〈日本教會史〉解說》（《日本教會史》，上）岩波書店，大航海時代叢書，Ⅸ，1978），頁30-31 。

（2）1620年作於澳門的《日本管區所屬耶穌會士名錄》記述道："若阿·羅德里格斯出於拉梅古主教區的塞魯拉塞里村的葡萄牙人。年齡59歲。入會四十二年。體格強健。修過哲學課程，學習神學四年。在四年中教授拉丁文。擔任該管區的會計十二年。1601年立四誓願。對日本語極為精通，且能進行靈巧的說教。"同上揭書頁30 。

（3）參見庫珀（Michael Cooper）：《通辭羅德里格斯》（コポ《通辞ロドリ—ゲス》），松本玉譯，原書房，1991，頁13 。

（4）根據1581年12月20日的會員名冊，當時神學院中的耶穌會員如下：院長菲蓋雷多（Melchior de Figueiredo）神父、葡萄牙人；安東尼奧（Antonio Prenestino）神父、教師，意大利人；阿瓦羅·迪亞斯（Álvaro Dias）神父，葡萄牙



人；曼努埃爾·波拉里（Manuel Borralho）修道士，副監事，葡萄牙人；養方軒·保祿修道士，日本人，說教老師；米蓋爾修道士，日本人，說教老師。另有學生五人，都是剛入會不久的葡萄牙修士。他們是蘇阿雷斯修士（Miguel Soares），科埃里修士（Pedro Coelho），戈伊斯修士（Amador de Góis）、阿布雷烏修士（Luís de Abreu）和本文的主人公陸若漢。參見切希里克（Hubert Cieslik）：《府內的神學院》，《基督教研究》第27輯（キシリク《府内のコレジオ》《キリシタン研究 27》），吉川弘文館，1987，頁106-134。

（5）開設哲學課程的是著名的戈麥斯神父（Pedro Gomez），他在1583年11月2日的一封信中說："我是在1583年9月20日到達府內的。到達那裡之後，我立即與諸住院的上長弗洛伊斯神父趕往下，訪問了領主（大友義統）和王（大友宗麟），接受了他們的盛大歡迎，此後，我立即按照視察員神父以及准管區長神父給我的指示，在府內開始了哲學課程。"參見註（4）所引書頁102。

（6）參見註（4）所引書頁37、38。

（7）孟三德（Eduardus de Sande）神父在1589年刊行於澳門的《日本遣歐使節對話錄》曾對當時歐洲教會學校的教育模式有如下介紹："諸學科可以分為兩大類別，其中包括有有關語言的學問，以及研究事物的另一類學問。第一類學問包含文法學、修辭學、辯論術以及其他與語言有關的各種學科。第二類內容眾多，涉獵極廣，其中包含着數量極多的學科。簡而言之，又可分為三個部分：第一部分是研究自然的學問，第二部分是關於倫理的學問，第三部分研究超自然的事物。在關於自然的部分如，僅憑理性之光考察並思考萬物理法，它可以理解為研究自然的學問，所有學問均歸屬於此。這一系列中首先是被泛稱為數學的四學科，即幾何、算術、音樂和天文學，其中第一學科是研究大小，第二學科是研究數量，第三學科是研究聲音，第四學科是認識天空。"孟三德：《天正遣歐使節記》（デ·サンデ：《天正遣歐使節記》），泉井久之助等譯，雄松堂出版，新異國叢書、5，1984，頁251-252。

（8）轉引自參見註（4）所引書頁79-80。

（9）村上直次郎譯注：《耶穌會日本年報》（《イエズス会日本年報》，上），《新異國叢書》Ⅲ Ⅳ，雄松堂出版，1984，頁63-64。

（10）卡布拉爾在1581年9月15日寫給總會長的信中由衷稱贊道："（神學院）除了拉丁語授課外，每天還有日本語授課，教他們的日本修士保羅精通日本語及其文章寫作，他還通過書籍翻譯為教會做出巨大貢獻。保祿已經年過七十，雖已年邁，但卻以謙遜和高德向我們提供了典範。願主使他長壽，再讓他多活幾年。"松田毅一主編：《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第五卷，同朋舍，1994，頁299-230。

（11）參見弗洛伊斯1592年10月1日寫給耶穌會總會長的《1591、1592年度日本年報》，松田毅一主編：《十六、十七世紀耶穌會日本報告集》（《十六－十七世紀イエズス会日本報告集》），第一期第一卷，同朋舍，1987，頁227、230。

（12）（13）仝註（11）上揭書頁232；頁261-264。

（14）弗洛伊斯的《1591、1592年度日本年報》記述道："當關白殿（豐臣秀吉）來到下時，巡視員（范禮安）派遣羅德里格斯修士（陸若漢）和葡萄牙船長，去向他致意。因為出征朝鮮的基督徒代理人從京都送來這樣的通知。葡萄牙船長在許多盛裝葡萄牙人的伴隨下，分乘許多隻船，很高興地與陸若漢一起前往拜見關白殿。（關白殿）向陸若漢修道士問道：巡視員現在何處？他對送給印度總督的禮物還滿意嗎？"隨後他又說：我知道他還滯留於此。修士陸若漢還是留在我這裡好。（……）關白殿與他們暢談了兩個多小時，以表示對他們的恩賜，然後才讓他們退出。船長退出之後，陸若漢修道士在當地停留了一個多月，一再與關白殿下會談，始終受到極好的待遇。最後，陸若漢修道士因病返回長崎。關白殿知道此事後，問道：為甚麼他不在當地治療？當時，施藥院答道：那個修道士是外國人，所以必須進行不同於當地的其他食物療法。仝註（11）上揭書頁283-284。

（15）關於陸若漢離開日本前往澳門的時間，有不同的說法。土井忠生認為他在1594年就去了澳門，並且一直滯留到1596年才重返長崎。參見土井忠生：《吉利志丹論考》（《吉利志丹論考》）。三省堂，1982，頁64。但庫珀明確指出，1595年，陸若漢曾偕到達日本的葡萄牙船長米蘭達前往京都，與豐臣秀吉進行了多次會談，雖然未能說服他取消1587年頒佈的傳教士驅逐令，卻獲得了他對傳教士繼續滯留日本的默許（《通辭羅德里格斯》（コポ《通辞ロドリ—ゲス》），松本玉譯，原書房，1991，頁80），本文取後一說。《日本教會史》下（ジョアン·ロドリ—ゲス《日本教會史》，下），岩波書店，大航海時代叢書第一期，X，1978，頁622。

（16）《主教傳》，仝註（15）上揭書頁624-625，頁628-629。

（17）松田毅一上揭書，第一期第三卷，同朋舍，1988，頁105。

（18）1598年10月3日巴範濟神父於長崎寫給耶穌會總會長的《1598年度日本年報》中說："陸若漢和其他數名葡萄牙人，以最近進入長崎的（葡萄牙船）的司令官的名義，為向國王進獻禮物而訪問了伏見。這是葡萄牙船隻到達日本港口後的習慣。太閣（豐臣秀吉）聽說他們的來訪後，命令奉行，（……）他祇允許陸若漢的謁見，不希望見其他人。神父為見國王經過非常多的庭園、廣場和房間，返回時沒有向導很難找到出口。陸若漢到達宮廷內的寢室時，太閣躺在純絲的蒲團中，頭枕在上面。他全身已經瘦得皮包骨頭，太閣命令陸若漢靠近些，說：'看到你，我感覺好多了。我活不了幾天了，不知還能否見到你？'此外，太閣還對他本次及以前的數次來訪的辛苦表示感謝，隨後又賜給陸若漢200表米和一襲日本服裝，以及適合返回的乘船。（……）太閣還希望國王（秀賴）接受陸若漢的訪問。並希望他參加五奉行之子與其女兒的婚禮。太閣與陸若漢談了很久，表示了很大好意，然後才讓他退出。陸若漢心情複雜地辭去。松田毅一上揭書，第一期第三卷，頁108-109。

（19）沙勿略在抵達日本兩個多月後、便在1549年11月5日於日本鹿兒島致果阿的戈麥斯神父（António Gomes）的信中提到建立商館的合適地點，而附上了有利可圖的貨物清單以



及交易的注意事項。參見《沙勿略全書簡》(《ザウィエル全書簡》），河野純德譯注，平凡社，1985，頁510-512、717。

（20）1579年10月作於日本的 Sumario Indico 第17章披露說："根據在中國（澳門）負責定期船事務的葡萄牙商人與我們訂立契約，日本耶穌會士每年從這一貿易獲得大約4000克魯扎多的收益。這一契約如下，澳門全體商人共同為向日本輸出生絲成立了公司。這一公司為了向日本耶穌會提供幫助，將40皮高（pico）——皮高大致相當於 quintal（公擔，100公斤）——作為耶穌會的份額帶到日本。他們會在日本出售這些生絲，如果不能全部出售，也將按照該公司出售其他所有生絲的價格進行計算，將（相當於）40皮高的出售價值給予耶穌會。從中大致可獲得2000特卡特的利潤。此外，由於舶載生絲通常不能全部出售，於是便在剩下的生絲中，再以適當價格將另外50皮高生絲讓給耶穌會。這部分生絲在定期商船離開後，由駐日本耶穌會的葡萄牙人管區代表經手出售。從中也可獲得約2000克魯扎多的收益。"參見高瀨弘一郎：《關於日本耶穌會的生絲貿易》，《基督教研究》，第十三輯（《日本イエズス会の生糸貿易について》），《キリシタン研究13》），吉川弘文館，1980，頁148-149。

（21）《在華耶穌會士列傳及書目補編》的中譯本稱之為司庫，並在此後用括弧註其為會計。參見榮振華：《在華耶穌會士列傳及書補編》(以下簡稱《補編》)，耿昇譯，中華書局，1995，頁773-780。正如本文所論述的那樣，他們在商業事務上的使命遠比一般的司庫或會計工作更為廣泛而複雜。因此，本文依據國外學者的習慣稱呼，將"Procurador"譯為管區代表。

（22）由於日本學者的努力工作，我們現在可以看到這些《規則》中的三份，即〈日本的管區代表規則〉、〈駐中國（澳門）日本的管區代表規則〉以及〈駐葡萄牙的印度管區代表規則〉。參見高瀨弘一郎：《耶穌會與日本》，1（《イエズス会と日本》，1），大航海時代叢書第二期，岩波書店，1981，頁593-605、606-624、625-639。

（23）高瀨弘一郎考證說："根據1617年製成的澳門聖保祿學院的神父及修士名冊，羅德里格斯（即陸若漢）'在十二年期間擔任該管區的管區代表'。再據1620年9月製成的日本管區神父及修士名冊，他同樣'在十二年期間擔任該管區的管區代表'。通辭羅德里格斯於1610年由日本轉任澳門，後在澳門亦擔任該駐地的日本管區代表。但是，他不會在轉任澳門後立即出任管區代表，因此，上述名冊中擔任日本管區代表十二年之說，應包括出任駐長崎管區代表在內，也就是說，他在1598年開始到1610年轉任澳門期間任管區代表。"參見高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》(《キリシタン時代の研究》)，岩波書店，1977，頁517-518。

（24）參見松田毅一上揭書，第一期第四卷，頁78-80。

（25）《1603、1604年日本諸事》明確記錄說："（定期航船）在澳門港被荷蘭人海盜奪去了。應該送給神父們和其他人的所有貨物和（經濟）救濟都和船一起被奪去了。為此，（神父們）的生活陷入極度的貧困。神父們因此想離開在當地諸國的修道院和會館，返回印度，或遣散當地神學校中培養的年輕人，放棄在教堂中工作的僕人。這一切對他們來說是極為悲痛的。為求得耶穌基督的幫助，我們就此事再三商量。祇要能不離開這些為靈魂善福而侍奉我主耶穌的修道院和會館，神父們甚至樂意吃草，以承受天主給予我們的苦難。"松田毅一上揭書，第一期第四卷，頁179-180。

（26）據《1603、1604年日本諸事》記載，德川家康的慷慨解囊曾令耶穌會士極為感動。"如果不是神打動日本君主公方（德川家康）的心，僅憑神父們自己是沒有任何救濟辦法的。公方是異教徒，但當他知道定期航船被人俘擄以及神父們陷入貧窮困境後，給了350兩的施捨，一兩相當於我們貨幣中的六個特斯塔。此外，雖然沒有神父們的請求，但他為了援助我們，還送來5000兩的借款，以便我們能夠支付。這就像是來自上天的神授，因為雖然(處境)還很困難，但這些施捨和更為充裕的基督徒自己奉獻的若干施捨，可以維持到明年定期航船駛抵為止。"松田毅一上揭書，第一期第四卷，頁180。

（27）(28)(30)《通辭羅德里格斯》(コポ《通辞ロドリ—ゲス》)，松本玉譯，原書房，1991，頁192-193；頁192-193、193-195；頁241-242。

（29）高瀨弘一郎：《耶穌會與日本》，1（《イエズス会と日本》），大航海時代叢書第二期，岩波書店，1981，頁351、353-354。

（31）事實上，曾一再對陸若漢世俗事務表示不滿的塞爾凱拉主教，就曾在1607年3月1日於長崎寫給總會長的信中否定了這一極具殺傷力的傳言。他說："那個告密者為了解除該神父（陸若漢）的這一職務，就貞潔問題向他作了虛偽的證言。他是本市重要的統治者，曾是該神父的密友。該神父亦將自己工作的一切通報於他。"參見高瀨弘一郎：《基督教時代對外關係的研究》(《キリシタン時代対外関係の研究》)，吉川弘文館，1997，頁632。

（32）關於事件的起因與經過，教會文獻中有許多大同小異的描述，綜合起來，情況大致如下：1610年7月29日，來自澳門的葡萄牙定期船塔克拉薩號進入了長崎。由於船長安德烈·潘索（André Pessoa）三年前曾在澳門處死過一些鬧事的日本船員，因此，該船的擁有者有馬晴信對他極為仇恨。在他的鼓動下，家康下令逮捕潘索，沒收船上貨物。1611年1月3日至5日，有馬晴信率部攻擊葡萄牙商船，經過數天戰鬥，葡萄牙商船爆炸沉沒，三十多名葡萄牙水手和船上的貨物一起沉入大海。參見《通辭羅德里格斯》，(コポ《通辞ロドリ—ゲス》)松本玉譯，原書房，1991，頁247-253。

（33）轉引自註（32）上揭書，頁246。

（34）關於陸若漢在澳門的情況，可參見湯開建、劉小珊的《明末耶穌會著名翻譯陸若漢在華活動考述》(載於《文化雜誌》中文版2005年夏季刊，總第55期，頁25-48）。本文重點在於論述陸若漢在日本的活動情況。

歐洲近代初期的日本與中國觀

對東亞陌生文化不同理解管道之比較

戴默爾*

歐洲人的期盼

今日我定要駛向那棋盤谷（Zipangu）島，
棋盤谷位於那遙遠的黑人之鄉（Mohrenland），
那裡我的表姐正在把奶酪糕燒製，
我得要幫她把那熱奶酪糊攪拌，
否則她就把攪拌器往我頭上砸開兩半……

這是20世紀20年代末一位原蘇台德地區的德國詩人創作的一首兒歌。我還未進小學的時候，便從

* 戴默爾（Prof. Dr. Walter Demel），德國慕尼黑軍事大學歷史學教授。

母親那裡聽到它；而我的母親在她自己還是孩子的時候就知道這首詩了。其中“Mohrenland”指的是非洲，這我不久才搞清楚，“Mohr”是對黑人[1]的一種舊稱；值得注意的是，這一稱呼含有褒義，現在已不太見用。早在1960年左右，雀巢康采恩下屬公司 Sarotti 生產的平板巧克力就是由一個身着東方長袍的矮個子黑人作廣告宣傳的。但 Zipangu 是甚麼呢？或許是一個20世紀早期德國兒童文學作家虛構出來的童話王國，那裡還住着一位女妖。直到很長時間之後我才知道，Zipangu 是馬可．波羅（Marco Polo）繞道馬來西亞帶回歐洲的中國方言對日本的稱呼。[2] 馬可．波羅的原稿被多次抄寫，在這一過程中名字常常抄錯則是不可避免的，於是就出現了類似“Zipangri”這樣的名字來指稱那個在歐洲人看來位於世界最東方的國家。[3]

眾所周知，馬可．波羅對中國的描述遠多於日本。我們暫且不論馬可．波羅是否真的到過中國，不過據他自述，他確實從未踏上日本的土地。[4] 關於他的這些報道開始祇是被人們當作奇談怪論以供人們消遣的謊話，隨着時間推移，在15世紀才漸漸被歐洲學術界接受。我們知道，克里斯多夫．哥倫布（Christoph Kolumbus）也有一本有關這方面報道的小冊子，毫無疑問，那本至今仍保存在塞維利亞（Sevilla）的小冊子書頁邊上的註釋大部分為哥倫布親手所寫。近來的研究已從多方面證實了這些來自中世紀的報道所含的深刻意義：同瓦斯科．達．伽馬（Vasco da Gama）一樣，哥倫布也期待在“印度”可以找到各種各樣的怪物：獨腳人，額頭上長着一隻眼睛的生物等等。因此，當這位美洲的發現者起初對當地土著人的描述，不祇是關於遍佈黃金的日本還有關於野蠻人的描述表示懷疑時，人們感到更多的是驚訝，而非覺得理所當然。哥倫布不僅對馬可．波羅的文章中提到東亞財富的地方作了批註，日本人和野蠻人的一致性或許至少也是鄰近關係亦令他深深困擾。從馬可．波羅所描述的哥倫布中得知，在 Zipangu 有大量的黃金，皇帝的宮殿完全用黃金覆蓋，大廳的屋頂以及許多桌子都由黃金製成；但同樣也是日本人，卻會殺掉被俘擄的交不起贖金的敵人，然後同朋友親戚一起把他吃掉。在歐洲人眼中，天堂與最可怕的蠻荒在遠方特別是在遠東從來都是緊密相聯的。[5]

最初相遇和各種相異的認知

1492年歐洲人到達美洲，1498年到印度，約1514年到達中國，1543年才到達日本。[6] 直到18世紀才有一些消息顯示，古代作家筆下流傳下來的怪物似乎存在着。一個叫亨利．哈德遜（Henry Hudson）的人在17世紀初曾尋找從東北和西北方向通往傳說的契丹之路。[7] 契丹和中國北部，所指乃同一地方，這在當時祇能通過耶穌會士的報道得到些許證實，儘管在更早的時候一些觀察者已經推測到了這一點，正如日本和 Zipangu 的關係一樣。[8] 1543年，三個乘船遇難的歐洲商人或者說海盜[9]在種籽島（Tanegashima）登陸時對日本所懷的期望已在發現美洲和發現日本之間的半個世紀裡大大地降低了，當時他們所見的景象必定令他們驚歎不已，正如六年後的傳教士沙勿略（Franz Xaver）那樣。[10]

1514年，經歷了起始階段的一系列誤解之後，歐洲人與中國人在廣東進行的首次接觸還是非常成功的。而當時那些葡萄牙人所表現的具有攻擊性的態度卻很快招致北京朝廷的不滿，以至於1521年他們便不允許在中國停留了。那些葡萄牙人的報道者並未覺得中國人的反應不可理解，儘管他們當然也對數十年來中國人不肯接受歐洲人恢復雙方接觸善意企圖的行為持批判態度；相應地，那數十年中國人給歐洲人的印象一開始是不明確的，稍後則是中立友好的。[11] 從1585年開始，有關中國的新資訊才更多地傳播開來。

與此相反，在日本的耶穌會士沙勿略與他的同伴和繼任者寫的書信最遲從1552年起就已經大量付印了。[12] 與“印度的耶穌使徒”進入中國的企圖近乎絕望並最終失敗以及其他傳教士直到1583年在此事上也一再失敗的同時，沙勿略已經在他與日本人的最初接觸後寫下了這樣的話：日本人是人們至今所見到過的最好的民族。之後他表示，中國人和日



本人都是白皮膚，他們感覺敏銳、求知慾強，前者在“理解力程度”方面還要勝過日本人。[13] 對此，1579年開始擔任耶穌會巡視員的范禮安（Valignano）認為，日本人在許多方面不僅勝過亞洲的其他民族，甚至也勝過歐洲人，而范禮安並不是唯一持這種觀點的傳教士。廣為流傳的《印度史十六卷書》（*Historiarum Indicarum libri XVI*）的編纂者馬菲（Giovanni Pietro Maffei）也同意這種觀點。[14] 事實上，儘管也會有一些問題和挫折，在日本的傳教事業，總體而言，直到1587年，甚至到1612-1613年，一直是很繁榮的。[15] 在此期間，日本改信天主教的人數也達到了頂點，至少有三十萬人，這一數字與近代初期傳教時間更長、人數更多的印度和中國改信天主教的人數不相上下。[16]

當然，傳教事業的成功並不是歐洲給予一個非歐國家重視的唯一原因。早在1585年，也就是耶穌會士還未涉足中國之時，第一部有關中華帝國的權威著作 —— 奧斯丁會教士岡薩雷斯·德·門多薩（González de Mendoza）編纂的《大中華帝國風物與習俗史》（*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*）就出版了。這部書在一個世紀之內就用不少於七種語言發行了至少五十五版。[17]同一年，四位接受過洗禮的日本貴族子弟作為公使館員到達羅馬，當時就此出版的五十五部著作在大眾傳播方面取得了與上述事件堪相匹敵的成功。[18]

此外，廣為流傳的亞洲傳教團的《年報》（*Litterae annuae*）的敘述重點也在日本[19]，到1585-1640年間對兩國的表述在信息量上才達到相應的平衡。那之後直到1800年，由於日本的閉關鎖國，關於這個日出之國的報道就遠遠少於中國了。此外，新資訊的主要傳播者在兩國也有了根本的不同。之前，在兩國都是由天主教神職人員——傳教士或書籍編纂者來擔當這一任務的，此後直到18世紀末在中國的情況一直如此；在日本則是由服務於東印度公司的新教普通教徒接替了這一工作，其中有英國人、德國人以及瑞典人，他們對外國文化的知識大多少於自主活動的傳教士。[20] 1669年，孟他努（Arnoldus Montanus）總結了不同時期來自荷蘭人以及耶穌會士的原始資料，他的看法至少與范禮安的看法沒有本質上的區別。他認為，日本人在“政治理論／戰爭行為／社會關係及經濟方面，不亞於”任何其他民族。（die Japaner hätten keinem anderen Volk,, in Stahtskunde / Kriegstahten / im Bürgerlichen umgange / und was die Haushaltung betrift / zu weichen nöhtig.）[21] 與此相對，從天主教的角度看來，人們所能做的衹是，紀念1597年以降為了天主－基督信仰而獻出生命的殉教者。[22]

這就引出了宗教與理性之間關係的這一問題：這些人能夠“很好地掌控國家運行，對各種藝術都感覺敏銳”，同時他們卻是盲目的偶像崇拜者，這一點令最初的報道者們感到非常驚奇。[23] 儘管如此，傳教士們還是堅定地抱有這樣的期望：正因為東亞人都是理性的，所以他們是很容易改信基督教信仰的。[24]當這些期望被證實了衹是幻想時又會是怎樣的呢？或者東亞人並非歐洲人原來所想象的也是理性的，或者基督教信仰並不符合理性原則。—— 18世紀時這兩種結論都曾被提出過。

最初歐洲人能夠得到的有關日本人以及較少的關於中國人的看法是相當準確和正面的。令他們驚奇的是，這個民族既是開化的有教養的，同時又是極為陌生的。耶穌會士路伊士·佛羅伊士（Luís Fróis）1585年在一份目錄冊中列舉了歐洲人和日本人之間的相對之處，“他們的許多習俗是這樣的怪僻、陌生，並和我們的習俗相差如此之多，以至於似乎令人難以置信，有着這樣的制度（*policia*）、充滿如此活力精神以及擁有這樣的自然知識的人們竟然與他們是如此的不同。”[25] 政治理論家伯特羅（Botero）和書籍編撰者馬菲也同意他的觀點。馬菲認為，日本人的飲食和生活方式竟與歐洲人如此不同，這實在是令人難以置信。他稱日本人——後來這點也常常被研究[26]——是與歐洲人“在道德上立場相對的人”，並列舉了兩者之間的許多不同之處，從所喝的水溫到喜愛的牙齒顏色——日本人習慣於把牙齒塗成黑色。[27]他的一位修會同事勞倫索·麥西亞（Lourenço Mexia）甚至認為：“日本人與



所有其他民族是如此不同……以至於超出了人們能夠想象的範圍；這一點是如此突出，我寧願說日本人是另一個種類的人，如果大自然中存在着不同種類的人的話。”麥即亞在他寫給孔布拉（Coimbra）的一位同事的信中寫了上述這些話，當時他已經結束了在日本的多年停留，而在澳門 —— 一個雖然由葡萄牙人建立，卻一開始中國居民就居多的城市——居住了一年多了。[28] 1736年，耶穌會的另一位書籍編撰者夏洛瓦（Charlevoix）認為，日本人的優點所在正是中國人的缺點之處，反過來也是這樣。[29] 著名的旅日旅行家恩格爾伯特·肯普費（Engelbert Kaempfer）甚至把這種相對立的情況作為支持他觀點的一個證據，用來解釋為甚麼日本人成為了一個完全獨立的民族，儘管它的“風俗習慣、藝術以及科學技術都來自中國，正如當初的羅馬之於希臘”[30]。

歐洲的報道者不祇注意到了其自身與東亞人之間的區別，還注意到了中國人與日本人之間的區別。這就引出了一種理論：日本人來源於中國的叛亂者；在他們被驅逐出大陸後便決定，要盡可能地與他們的父輩不同。[31] 這又表明，歐洲人、中國人和日本人似乎處於一種三角關係之中——他們中之兩者往往會共同具有一種特性：坐在（至少還有）椅子上（而不祇是坐在小凳子上）以及高桌旁，而不是像日本人和穆斯林那樣蹲着或盤腿而坐，是歐洲人和中國人的共有習慣[32]；騎士道德（“騎士精神”，武士道[33]）的存在是日本人和歐洲人值得注意的共同點；在宗教觀念[34]、飲食習慣（使用筷子）以及譬如說外貌方面日本人又與中國人相一致。[35]

歐洲人眼中的中國人和日本人的外貌

因為我在其它地方談到和寫過上述觀點，這裡請允許我祇是簡短地闡述這一內容。[36]歐洲近代最早提到中國人和日本人外貌的資訊中對這一問題的描述，之後很長時間成為了對這一問題的基本看法。意大利人科薩利（Corsali）在1515年寫的一封信中對中國人的描述是：“他們非常勤奮，但從我們的角度來看，他們的面容粗糙，眼睛很小。”葡萄牙船長歐維士（Jorge Álvares）1547年對日本人的描述是：“中等身高、身體結實、工作非常賣力，是長相好看的白種人民族。”[37] 門多薩對中國人的描述也與此相似，除了頭頂不蓄髮而導致髮式不同外[38]，日本人在外貌上與中國人並沒有甚麼區別。他甚至發現北方的中國人要比南方的中國人長得高。儘管東亞男人的面貌毫無疑問地並不符合他的（也是當時歐洲人普遍的）審美標準——苗條、大眼睛、鼻子突出以及鬍子形狀線條清晰，但他仍認為他們體格健壯，外表看起來令人愉悅。[39]

東亞的婦女就令歐洲的報道者們——當然都是男性——喜歡得多了。耶穌會士曾德昭（Álvaro Semedo）認為年齡25-30歲的中國婦女都非常漂亮，年紀再大的婦女就很醜了。1656年一位荷蘭駐中國公使館成員紐霍夫（Joan Nieuhof）對此解釋道，年齡較大的女兒們祇被允許吃她們所能消化吸收那麼多的食物，這就是她們保持身裁苗條漂亮的原因。令人驚訝的是，除了留長指甲外，東亞人還留有這樣的風尚——女孩子，至少是出身於高貴家庭的女孩子從幼年起就要裹腳，目的是以後她們的腳能夠盡量地小，走起路來很輕柔。[40] 利瑪竇（Matteo Ricci）以及金尼閣（Nicolas Trigault）把這一給婦女行走帶來嚴重障礙的風尚理解為聰明男人的一項發明，為的是把婦女困在家中。事實上就我所知，漢語中的“安”字就是由“女”和“家”字各部分組成的。無論如何，一些歐洲人對這一“聰明”的風尚大加贊賞。[41] 日本婦女據稱“身裁非常勻稱，膚色很白，非常討人喜歡並且很溫順”，此外，除了娼妓和皮條客外，日本婦女還是非常好的家庭主婦，她們的丈夫可以因她們的任何過錯殺死她們而不受到懲罰。[42]

在這一時期，中國人和日本人是“白色人種”這一觀念產生了巨大影響。與對深色皮膚的印度人不同，對中國人和日本人，耶穌會巡視員范禮安更支持採用一種適應性的傳教策略（調和策略）以及培養本土教士來開展傳教事業。[43]



然而在中國南方，特別是在廣東省生活的人卻被描述成是棕色的。因為長久以來歐洲人都相信，住在離赤道越北方的人(44)，膚色就越淺，於是中國中部居民的膚色有時便被認作是黃色的，也就是“白色”和“棕色”的過渡。同樣的情況也適用於長崎居民。對此荷蘭人孟他努曾談到，他們“與其他印第安民族相比／皮膚較白／但與歐洲人相比／則膚色較黃／並且不具備富有生氣的顏色”(45)。醫生恩格爾伯特·肯普費也強調“日本國不同省份的人在外貌上是有明顯差異的”，然而他卻認為，日本人“整體上（特別是日本列島上的普通人）矮小強壯，皮膚是棕色的”，他們的眼瞼很厚，從而顯得眼睛細長，鼻子卻是相當扁平的。(46)但對膚色問題的描述，正如人們所認識到的那樣，這一觀點並不具有代表性。迪奧戈·杜科托（Diogo do Couto）就認為，日本人要比中國人“更白一些”。(47)無論如何，早在1735年，針對那些廣東人膚色為“棕色”的報道，有關中國研究性權威著作的作者，耶穌會士杜赫德（Du Halde）就提醒他的讀者避免這種錯誤認識：“中國南部沿海地區的居民面部的膚色，並不是像某些人判斷的那樣，原本就如同我們所見的那般。事實上，在這些省份由於常年高溫，人們的面色才呈現出被陽光曬過的黝黑和橄欖色。但是其它省份的中國人生來就和歐洲人一樣白。”(48)

從我們所能得到的資訊看，直到18世紀末，絕大多數見過中國人的歐洲人都認為，除了廣東人外，中國人的皮膚是白色的。(49)從那時起，歐洲人對自己在科技方面所取得的成就日漸驕傲，因此便不再願意把東亞人視為是與自身平等的了。在這種情況下，另一種觀念便在歐洲逐漸推行開來——東亞人擁有另一種膚色，也就是黃色，於是中國人和日本人便被解釋為“黃種人”的成員。種族主義的產生，對抹黑這兩個民族在歐洲的形象產生了很大影響；而在這之前，他們的性格和風俗，長期以來在多方面都是受到贊賞的。

性格和風俗

就性格和風俗而言，這兩個民族給歐洲人的感覺首先是非常勤奮。(50)然而，啟蒙運動者雷納爾（Abbé Raynal）在《哲學史》（*Histoire philosophique*）中指出，這一正面特性本身卻存在着問題。他分別從“贊揚者”和“誹謗者”的角度對中國的情況進行闡述。在書的最後一部分提到了這一說法：中國人確實是這個世界上最勤奮的民族，但這是中國人口過多的必然結果，過多的人口還使中國人無暇發展更高級的情感。(51)——往後這一論點被人們一再地研究、討論。

根據歐洲人的描述，東亞人不僅對工作從不叫苦，還毫無怨言地承擔生活中的其它勞累。這點我們可以看一下馬菲（Maffei）對日本人的描述：“對於生活中的種種艱難——饑餓、焦渴、高溫、嚴寒、熬夜以及身體上的疲勞，他們都以令人欽佩的耐力忍受了下來。即便是在最寒冷的冬天，新生兒也會被立刻帶到河中去洗澡。”(52)日本人通常被描述為非常自律、驕傲、謹慎、有禮貌、因極其看重榮譽而容易感到恥辱、容易滿足（至少在飲食方面如此），並因此而健康長壽。在這之後，厭惡遊戲、誠實、非常樂於助人、好客、對朋友忠實、求知慾強、但對於或多或少的裸體並不感到羞恥等特點也被歸入到了日本人的性格之中。(53)下面是對日本“年輕的公使館員”的描述，他們“遠不像所有年輕人那樣／狂妄不羈嚮往自由”（weit von aller Jungen Leuth / frech vnd freyheit）。甚至“普通人／手工業者／領取日工資的僱工／也是……／謙虛且正直的”（der gemeine Mann / Handwercks Leuth / vnd Taglöhner / sein ... / bescheiden und erbar），“他們表現出這樣良好的禮儀習俗/就像他們長時間/受到宮廷教育一樣”（so guoter Höflicher Sitten / als weren sie lange zeit / an vnd bey einem hof auferzogen），這對小孩子也適用，他們不說髒話，而是“優美且友好地”（holdselig vnd freundlich）彼此相待。(54)日本人對自己的孩子也“體貼入微”，他寫道，即使孩子整夜哭鬧，他們也無半句怨言，



更不會打孩子："人們說／理解能力會隨着時間積累而增長；良好的禮儀在時間的薰陶下自然便會形成：孩子們在良好的言詞和友好的指導下成長起來便也不會出錯"（sagen / der Verstand komme mit den Jahren; und gute Maniern nämlich werden schon mit der Zeit von sich selbst folgen: Also daß die Kinder nicht anderst / als mit guten Worten / und freundlicher Unterweisung aufgebracht werden），其結果便是很小的孩子就已經"明理懂事、謙虛樸素……如同大人一樣"（verständig und bescheiden... als wann sie alte Leut weren）。(55) 恩格爾伯特·肯普費認為，這整個國家可以稱得上是一所"教人禮貌和良好習氣的高等學校"(56)。

旅行者們在中國也發現了這種對於他們來說完全陌生而在中國卻廣泛流傳的禮俗。孟德斯鳩（Montesquieu）把這理解為由上而下推行的使得國民遵守紀律的宣傳手段。(57)這些禮貌和禮節較少用於日常生活之中，更多的是用在宴請時。傳教士們一開始就發現，在這個國家人們不能開門見山提出要求(58)，但這些繁冗的禮儀，特別是那些官員們要認真遵守的禮儀，有時令他們感到非常厭煩。單單是宴會就座，就是一件很耗費時間的事情，因為沒有人想讓別人以為自己很狂妄而首先入座。(59)其中的許多禮儀讓歐洲人覺得虛假和可笑至極，譬如一位官員在被任命一個新職位時，還要寫一份表示拒絕的材料，儘管他內心急切地希望自己能不出意料地坐上那一職位。(60)

而中國人總是相互贈送禮品，禮品的數量往往很大而且其中一部分完全是奢侈浪費，這在歐洲人看來簡直就是一種犯罪。與同時代的歐洲人不同，每個中國人都知道自己確切的出生年份、日期和時辰，並在生日那天期待朋友和下屬會送禮物給自己。(61)為此，他可能還會在一家適合這種場合的飯館訂下與身份相符的酒席，在極端的情況下，這酒席可能會持續十天之久，並伴有音樂及曲藝表演以活躍氣氛，同時揮霍掉大量錢財(62)，席間有時會提供百種以上的菜餚。(63)紐霍夫並無顧忌地就一次組織得很好的奢華宴席寫了一首詩，最後兩句是："在異教之中難道也有這些？我們置身於天堂了。"（Gibt es dies im Heidentum? Wir sind im Paradies.）(64) 然而龐迪我（Pantoja）卻對一次顯然規模小得很多的中國宴席發表了這樣的看法：這似乎並不是為了吃飯而安排的，盛着菜餚的容器是那樣小，以至於人們吃上四到六個小時，最後卻還要餓着肚子回家。(65)而一致的看法是，在這種場合，中國人總是要大嚼一番。(66)

還有一點不容置疑的就是，與上層社會的人正相反，東亞的平民百姓主要以大米、高粱、蔬菜等草本植物為食，並且常常是不夠吃的(67)；另外，滿族人並不遵守中國人和日本人的餐桌禮節，紐霍夫就舉出了韃靼人吃半熟豬排的例子來解釋這一點。(68) 奧古斯丁教團的教士拉達（Martín de Rada）把遠東人對筷子的嫻熟運用看作是"有些骯髒"的(69)，這或許是由於要把筷子插入米飯中或吃麵條時發出聲響的緣故。(70)然而祇有拉達持這種觀點，其他所有作者都對這種不用手指直接抓取食物的做法表示贊賞，並視之為講衛生的榜樣。通常在中國以及在日本的宴席上，每個客人都有一張自己的餐桌，桌面舖上價值不菲的桌布，甚至讓利瑪竇和金尼閣（Ricci, Trigault）聯想到了聖壇枱布。(71) 從報道中可以看出，部分東亞菜餚非常符合歐洲人的口味，而另一部分卻不怎麼讓他們喜歡，特別是當他們發現菜餚中常常沒有肉，更主要的是竟然缺少葡萄酒的時候。服務於東印度公司的法國外科醫生梅克林（Merklein）就認為日本米酒有一種"臭蟲"（Wandläuse）的味兒。(72) 無論如何，加龍（Caron）還是稱贊日本人酒後從不打架的美德，因為"他們喝醉後"，每個人都會躺下睡覺，"直至酒醒"。(73)

除了飲食問題之外，人們還注意到兩個國家都"非常的乾淨"，不論在街上，還是在家中。(74) 至於在個人清潔問題上，東亞人就要遠遠超過同時代的歐洲人了，這從他們如此頻繁的洗澡次數上就可以看得出來，而這一點常常令歐洲人驚訝不已。(75) 在歐洲的報道者們看來，那裡的衛生狀況總體上也要好於他們的家鄉，因為善於經商的中國人以及日本人還會把人的排泄物當作肥料賣掉(76)，這種保持



清潔的好方法，當時的歐洲人似乎還不知曉。眾多的船隻衹是用來載運紙張，這令曾德昭極為詫異，並試着解釋這些紙張的用途，它們被用來“(這裡請允許我這樣說，因為到處見到這種引人注目的有遠見地使用這種物品的景象）保持廁所清潔，這在每個家庭中都很普遍。人們在街上和商店裡賣這些紙張，卻絕對不允許在上面寫字，因為這被認為是一種褻瀆。”(77) 而以自己的文明為驕傲的歐洲好像常常忽略了這一點，中國人似乎不衹發明了普通的紙，還發明了衛生紙，類似的情況也適用於手帕。“他們用一種相當柔軟又有韌性的紙來擦鼻子”；同時代的彼得·芒笛（Peter Mundy）對日本人的這種行為感到很是驚訝，“用過之後就把它們當作髒物丟掉”。(78)

在歐洲人看來，東亞人，主要是東亞男人似乎在性的傾向上很是荒淫：男色(79)和賣淫在日本普遍存在。對於這些觀察者來說，貧窮的父母為了錢而把女兒賣作娼妓並不是甚麼秘密；引起他們注意的是，人們從不把娶一位這樣的姑娘當成是一件恥辱的事。(80) 歐維士（Jorge Álvares）寫道，與在伊斯蘭國家不同，在日本按照法律男人衹能娶一位妻子，但是富貴人家卻可以擁有很多侍妾；另一方面，令這位葡萄牙人感到驚奇的是，表現良好的日本家庭主婦卻可以不經特別允許就離開家去她想去的地方。(81) 但17世紀就有報道顯示，丈夫們在任何方面都不會受拘束，而那些完全依靠她們丈夫的家庭主婦則需要“很大的忍耐”，大名的夫人也衹能一年一次坐轎回家去探望親戚。(82)日本當時的這種情況，至少在上層社會，與中國是相同的。在那裡——或許不是在整個中國，也可能不適用於鄉村地區——一位原來正派的婦女是不該在街市上被人看到的，如果她必須離開家的話，即使是一位平民家的女子也要坐在封閉的轎子裡被人抬着走，以便她的丈夫能知道自己的妻子拜訪的人是誰。通常，一位婦女過着完全深居簡出的生活，衹有她的丈夫才能進入她的房間，即使是要懲罰兒子的公公（父親對兒子一直保有這項權力，即便兒子早已長大成人）也不能進入；那裡是丈夫的避難所。(83)

婦女與男性的世界是嚴格分離開的——衹有婦女彼此在一起時才是自由的。(84)但在所說的韃靼人中，情況就不是這樣的了。紐霍夫報道，他這位原荷蘭公使就曾被一位貴族韃靼婦女邀請到家中做客，他注意到，在接待他時，這位地方長官的妻子“比她丈夫說得還要多”。(85) 紐霍夫作為他那個時代的歐洲人當然覺得這是不合禮儀的，畢竟近代初期中國政治和社會規矩中的宗法制特徵正是許多歐洲人心目中的榜樣。

相反，中國人被認為衹在極低的程度上擁有真愛和榮譽感——日本人則正與此相反。(86)隨着英國在東亞的商業參與越來越多，從很早的時候起，關於中國人性格的消極描述就在英國佔了統治地位，也就是指中國商人愛欺詐、放高利貸的形象。(87) 1625年，撒母耳·珀切斯（Samuel Purchas）就把一句格言用在中國人身上：“欺騙是一種智慧（Lying is prudence）。”(88) 作為書籍編纂者，他判斷的依據當然是傳教士們的報告：林斯霍騰（Linschoten）認為中國商人“感覺敏銳”。紐霍夫按省份不同對中國人的性格作了區分：江西人狡猾，山東人粗笨，南京人比較坦率並且誠實。(89)耶穌會士曾德昭則對中國家禽商人卑鄙狡猾的行為很是憤怒，他們“把鵪鶉的胸脯肉挖出來，用其它的東西把空缺的部分填堵上，再用嫻熟的技巧把剛才用來挖肉的切口縫合好。如果買主的眼睛不十分敏銳的話(……)他就衹能得到羽毛和骨頭了。”把一匹老馬灌醉充當年紀輕的馬，這種情況在歐洲也是有的，但是，曾德昭繼續寫道，“過份的是，他們還把馬塗上新鮮的斑點和自然的顏色，挑選在黃昏和黎明看不清楚的時候賣掉”，這在曾德昭看來就是一種極為惡劣的行為了。(90)

在歐洲有關中國的最早的專題論著中(91)，就已經提到了中國商人欺詐時用的一種固定道具：多種秤和兩種秤砣。孟德斯鳩稱中國人為“世界上最大的欺騙民族”，他曾讀過中國商人使用三種秤的情況：一種自己用，一種給普通的顧客用，還有一種給特別小心仔細的顧客用。但他也提醒人們注意，由於中國經常發生饑荒，對於中國人這種“難以想象的對



利益的追求"—— 傳教士麥哲倫（Magalhães）也提到過這點 —— 不應以歐洲的道德標準來衡量。[92] 但在這一問題上，孟德斯鳩的看法是相當孤立的。主教費奈隆（Fénelon）就認為，中國人是世界上最愛慕虛榮、最迷信、自私自利、不公正並且愛說謊的民族。[93] 哲學家盧梭（Rousseau）最終也認為："（……）沒有他們未曾掌握的惡習，沒有他們還不熟悉的違法行為。"[94]

盧梭的看法具體地否定了尤其是以伏爾泰（Voltaire）為代表的中國觀。伏爾泰把中國看成是一個和平幸福的國度，那裡在明智的法律和真正的寬容精神的輔佐下，由自然神論哲學家統治着。盧梭卻從另外的角度來看待這一問題。在他看來，野蠻的韃靼人佔領中國的事實，正是中國人的智慧和科學知識不能克服其自身的弱點、激起其愛國熱情和勇氣的確證。在這一問題上，他對日本人卻沒有異議，特別是當一些作家指出的日本人"憂傷"的一面的時候——日本人喜愛觀察自然，喜歡孤獨，看重那些在歐洲人眼中不值錢的舊物，卻輕視寶石和首飾。[95]

軍事道德和能力：勇氣與國防意識

令葡萄牙人和西班牙人印象深刻的是日本人的武士心態。歐維士在關於日本的報道中寫道，日本的男孩子從八歲起就要學習舞劍。[96] 日本人不僅極為經常地被描寫成出色的射手[97]，還被看作是不怕死的人。對此，歐洲人一方面很是贊賞，另一方面則把這解釋成為因為缺乏對神的敬畏才會有的行為。[98]

相反地，中國的士兵並不勇敢："（……）中國人並不是戰士"，16世紀時費爾南·門德斯·平托（Fernão Mendes Pinto）寫道："除了戰爭經驗很少之外，他們的膽子也很小，武裝也較差，砲兵更是極為缺乏。"[99] 門多薩（Juan de Palafox y Mendoza）在他關於"韃靼人的戰爭"的著作中對中國人在滿族人入侵時的失敗解釋道，中國人從天然的資質看,包括體力、勤奮及毅力，本是天生的戰士，但是他們內部不團結，並且——除了在邊疆省區外——他們的能力已經被長期的和平及生活中的享樂削弱了。[100]

對於16世紀的歐洲人來說，真正引人注目的是，除了兵士外，中國人並不攜帶武器，他們看重文德更勝於武功，而且他們顯然根本就沒有向外擴張的計劃。有爭議的是，人們究竟是應該把這看成是一種睿智的和平行為，還是把這歸於樸素的膽怯。[101] 葡萄牙人徐日昇（Pereira）曾被長期關押在中國的監牢中，正是他制定了第一個以相對較少的兵力征服人口眾多卻武裝薄弱的中華帝國的計劃。[102] 在16世紀80年代的馬尼拉（Manila）和馬德里（Madrid），這種說法得到完全的支持。[103] 或許是由於對暴力探險的厭惡，西班牙神職人員門多薩和龐迪我以及官方印度史作者特爾德西拉斯（Herrera y Tordesillas）都致力於宣揚另一種觀點，中國人雖不能說就是勇敢的，但也是守紀律的並且隨時準備着進行自我防衛；此外，從理論上講，中國人也有能力進行海外軍事考察，祇不過他們並不準備那樣做罷了。[104]

同一批作家中的另一部分作家對中國人的描述卻與上述情況不甚相符，他們認為中國人在日常生活中沒有一點騎士精神。龐迪我寫道，中國人並不像歐洲人那樣"用武器來打架，而是用拳頭來毆打對方，扯對方的頭髮，然而幾句話過後，他們又成為朋友了。"一個耳光，在歐洲可能會引起一場決鬥，而在中國卻並不是甚麼特別嚴重的事情。[105] 奧地利人費恩伯格（Fernberger）甚至認為，中國人"喜歡哭鬧，卻很少動手打架"[106]。而在日本，同樣的爭執卻常常會以死人的方式收場。武士們帶着兩柄劍—— 1587年後農民便被禁止帶劍了[107]，當他們的榮譽受損時，便立刻拔劍相向；但很快地兩個非貴族之間的公開爭鬥就被視為是擾亂公共秩序的違法行為，違反者並不會受到肉體上的懲罰，而是被直接處以死刑。[108]

與日本的情況有所區別，在對相同問題的報道中，中國人常常會被上級責打。有些作者便把這視為中國人膽小，又"有些女人氣"的原因。[109] 對

於一位像李明（Le Comte）這樣的傳教士來說，中國被一些滿族人征服的事實祇能用其自身的“自由散漫”（lacheté）才解釋得通。[110] 此外，與他同修會的同事弗蘭基（Hieronymus Franchi）1705年還報道了一件悲慘的事：康熙皇帝派遣了為數眾多的中國士兵去征討西韃靼人的一個民族，“因為這些士兵更喜好懶散和欺騙的生活，而不懂得操作槍砲和勞動，他們部分死在兩千英里長的路途中，部分因鬱悶而自殺，使得這位皇帝的進擊行動付諸東流。”（weil sie sich auf den Müßiggang und Betrug besser / dann auf das Gewehr und Arbeit verstehen / theils aus Ungemach einer so langen sich auf zwey tausend Wälsche Meil erstreckenden Reis gestorben / theils aber aus Verdruß mit dem Strang sich selbst erwürgt / mitthin des Kaysers Anschlag zu Wasser gemacht haben.）[111]

如此缺乏國防意識顯然引起了像盧梭（Rousseau）這樣的城市共和國的愛國公民的反感。長城在有些作家看來，並不像今天的遊客所理解的那樣，代表技術和組織能力的最高成就，更多的祇是膽小，軟弱無能的象徵。[112] 俄國駐中國公使館員，正直的約翰·喬治·溫費爾扎克特（Johann Georg Unverzagt）從中國人口中得知，長城是依照一位皇帝的命令所建，“他想要成為整個國家中最聰明且有學識的人／因此他把所有的學者／現在在國內的／召集起來／以便知道他們人數有多少。當他們最後都聚集到一起的時候／他便命令他們／在韃靼人入侵之前建造這樣一座牆/於是這些人不得不這樣做／並且他們之中幾乎所有的人都慘死在那裡”（so der klügste und gelehrteste seyn wollen im gantzen Reiche / deshalb habe er lassen alle Gelehrte / so im Reiche vorhanden waren / berufen / dadurch er wissen wolle / wie hoch dero Anzahl käme. Als sie nun zu dem Ende zusammen kamen / befahl er ihnen / solche Mauer vor dem Anfall der Tartern zu erbauen / welche dann solches thun muSten / und fast alle dabey crepierten）。[113]

手工業與藝術方面的能力

對東亞人在“機械工藝”方面能力的評判經過了一次明顯的轉折。早期的葡萄牙編年史作者卡斯特涅達（Castanheda）和德·戈斯（de Góis）認為，中華民族在手工業方面具有無與倫比的天賦[114]；門多薩和馬菲也稱贊中國人在繪畫和技術領域能力非常出色[115]；法國人文學者勒華（Le Roy）甚至認為，中國的工藝品似乎並非出自人類之手，而是渾然天成的。然而，17世紀的一些作家對此就已經不再是那麼讚同了。[116] 耶穌會士龐迪我就有過這樣的評論，歐洲的產品在精細程度和美觀程度上通常（當然也有例外）要遠超過中國的產品[117]；利馬竇／金尼閣傾向於歐洲人與中國人之間的差別不大，但他也在一定程度上覺察到，因為中國人很節儉，所以他們製作工藝品也為了使價格更低廉而常常不能精工細作；與歐洲人比起來，中國人在建築、繪畫和雕塑方面都明顯處於下風。[118] 對於中國音樂的評價好壞參半，對於日本音樂也是如此，一些報道者認為其毫無可取之處[119]；路伊士·佛羅伊士卻認為，儘管中國的上層音樂很難聽，但水手們的音樂卻不同凡響。[120] 紐霍夫也同意這一類的觀點，他甚至認為，中國人有着很高的模倣技巧，但並不是特別有創造性。[121] 夏洛瓦的觀點正好相反，他認為中國人很有創造性，卻很少把事情做得完美；日本人就不同，他們沒有甚麼創造性，卻總是把一切都做得很完美。[122] 但繪畫藝術是一個例外，東亞人的畫法因缺少光影和中心透視法的運用而普遍受到歐洲人的指責。[123]

人們還發現，在模倣能力很強的日本人中[124]，沒有麵包師、鞋匠、啤酒釀造師，最初也沒有鐘錶匠和玻璃吹製工這樣的職業。人們贊賞日本生產的金屬和武器——當然不是指戰艦，而更多的是指刀劍和匕首。一位書籍編撰者就曾寫道：“這些刀劍所用鋼材的品質是如此之好，以至於歐洲的鐵器與之一相碰，就會破碎。”[125]然而，在我看來，對日本評價的轉變並不像對中國那樣令人印象深刻[126]，這也許是因為日本製品並沒有經歷類似18世紀時的

“中國風”（Chinoiserie）那樣起初被熱情歡迎，然後又被拒絕的轉變吧？藝術上的“日本風情”（Japonismus）是19世紀末20世紀初才出現的現象。[127] 在這一時期，藝術風格的多元論才取代了歐洲藝術史上所稱的“風格走馬燈”（Gänsemarsch der Stile），人們才開始把藝術品的年齡也看作是一種價值，就像日本人數百年前就已經開始做的那樣。令早期歐洲作者們感到驚訝的還有，如同1587年的一份原始文獻中所記述的那樣，“對於他們來說/那些極新的、剛出現的東西／一文不值／……／巨大的價值則是／蘊藏在那些／經過名家之手／已然變舊了的物品”（alles bey ihnen / wann es schon nagel new vnd frisch / nicht ein Heller mehr werth / ... / der großwerth aber / ist vnd ligt allein in dem / daß es von einem vralten / ... Maister gemacht sey），就是那些歐洲人“完全輕視並認為毫無用處的東西”（gäntzlich verlacheten vnd für nicht[s] hielten）。相反地，據說日本人則不看重寶石的價值。[128]

儘管如此，日本人對於新鮮事物還是表現了極大的興趣。他們對於陌生的事物普遍充滿好奇心，而在中國人之中，祇有平民百姓才會如此。[129]18世紀末的時候，中國人並沒有顯示對歐洲技術有甚麼特別的興趣。當時一個龐大的英國公使團（1792/1794）曾送給中國皇帝一些複雜的光學和力學機械，但看樣子它們很快就被放進陳列室中了。[130] 在日本，情況卻正相反，葡萄牙人的登陸並非偶然地開啟了日本的“使用火砲器時代”（鐵砲器 Teppô-ki）。[131] 當地的一位諸侯（大名）很快便得到了一塊火石，並讓一位鐵匠來倣製，並且最終（開始可能是在葡萄牙人的幫助下）獲得了成功。之後，歐洲模式的火器便在當時還處於諸侯戰亂時代的日本迅速傳播開來。1575年的一場戰役（長篠Nagashino）的結果，便是由這些武器決定的——這是日本統一的第一步，沒有這種革命性的武器技術，這一步恐怕不會這麼早來臨。[132]

反觀歐洲，直到18世紀，遠東的一些商品，主要是茶、漆器和瓷器，還在市場上佔據壟斷地位。波特歇爾（Johann Friedrich Böttcher / Böttger）發明的軟瓷（1709）並沒有中斷對東亞陶瓷的進口，因為陶瓷具有許多軟瓷所不具備的特性。遠東的漆器和瓷器在洛可可時期的歐洲受到極大的重視，以至於在進行生產時，東亞人就把它們按照歐洲的風格進行了調整。[133] 另一方面，歐洲人則不得不承認他們得益於印刷術的較早發明[134]，在書籍的廣泛傳播[135] 和有讀寫能力的階級廣泛性方面，跟歐洲相比，東亞曾經長時間處於領先地位。

理智能力和教育水準

16 - 17世紀的東亞人被認為普遍具有較好的理解力並且受教育的水準很高。比如，在果阿（Goa）的耶穌會神學院，他們被認為是學科成績最好的學生。[136] 不僅如此，據說，日本的男孩子拉丁文學得也要比歐洲男孩子快。[137] 在他們本國，包括女性在內的大部分人都能夠讀和寫，上層社會的人更一定是能讀會寫。[138] 東亞的“學校體系”也令人驚訝，人們甚至提到了許多“大學”和“學院”的存在。[139] 據耶穌會士衛方濟（Noël）報道，在中國學習讀寫的青年人非常之多[140]；而在這之前，麥哲倫就已斷定，在中國特別是南部地區，幾乎沒有不能讀寫的人。[141] 1838年，一位作家還把中國能夠熟練書寫的人數描寫為“驚人之多”。[142] 如果人們瞭解，還在一些年後（1850）普魯士十歲以上人口的文盲率還達20%，英國總人口的文盲率甚至達到30%（1861），這種觀點便不足為奇了。[143]

令人驚歎不已的是，東亞人可以不通過語言，而以（中文）書面文字為媒介彼此理解。[144] 東亞語言（及其文學創作），特別是漢字超乎尋常的表達能力也一再被人們稱贊。[145] 然而，令人感到頗為矛盾的是，這種文字符號非常難於學會。路伊士・佛羅伊士就有這樣的結論：歐洲人在他們的書本中學習各種藝術和科學知識，日本人卻耗盡一生時間來掌握其文字符號的深刻意義。[146] 他的修會同事龐迪我也對中國教育的局限性進行了批評，中國人缺乏對任意題目進行典雅並富有道德水準的論述能力。[147] 晚一些的作者甚至認為，中國人能有的最



高學識也僅限於書寫層面，這在其它地方是學校裡的學生都能完成的事情。[148] 西班牙主教門多薩(Palafox y Mendoza)甚至認為，中國之所以會在對韃靼人的戰爭中失敗，就是因為中國人崇尚學識，導致那裡所有的軍事事物都是由文官而非由有軍事經驗的武官掌握的緣故。[149]

日本的武士毫無疑問地來源於戰爭中的士兵(後來多是擔任官職的人)，但如同許多僧侶一樣，他們對文化也極感興趣，譬如說他們也會創作詩歌，建造花園。[150] 18世紀時，人們常常把日本人與英國人進行比較，因為日本人也有自殺的傾向。而日本的園林建築技術卻令一位作者想到了法國而非英國的花園。當時英國花園的建造正在試圖模倣中國的“自然主義風格”。[151] 在很久以前，利馬竇／金尼閣和紐霍夫就強調，在各種高級的藝術中，中國人祇是對倫理學有所瞭解，對自然科學幾乎一無所知，對醫學也知之甚少。[152] 與他們同時代的著名地理學家貝納爾德．瓦倫(Bernhard Varen)也認為，日本人在科學和藝術領域要勝過印度人，與中國人能力相當，但在所有科學領域都比歐洲人要差。瓦倫寫道，“他們沒有今天意義上的通過法規和書本為基礎所建立起來的法學”，他們雖然瞭解一些植物和混合藥劑的療效，但在外科學方面卻毫無經驗，並且與中國人一樣，對醫學、物理學和天文學所知甚少，對算術學也祇有很少的理解。[153]

無可非議，東亞人學識的最高成就並不在自然科學與技術方面。東亞人這方面的知識開始時還受到歐洲人的尊重[154]，之後便越來越多地被認為是不完善和充滿錯誤的，主要是因為他們的這些知識純粹是建立在經驗基礎之上，並沒有形成一套方法體系。此外，東亞國家也很少推動這方面的發展。[155] 日本人非常缺乏世界觀方面的知識，在他們眼中，世界(似乎祇)包括日本、中國和暹羅三部分。[156]中國人對世界的理解更令歐洲人感到吃驚和困惑：中國位於世界的正中央，周邊是所謂的“四夷”王國，再遠一點是一系列的小島，其中的一兩個，耶穌會士麥哲倫在他1668年的著作中氣憤地寫道，近來被稱作“歐洲”。[157] 由於對中國地圖——與歐洲中世紀時期的地圖差不多——形而上的意義缺乏理解，這些報道者們總是對所謂的中國人天生的狂妄自大及其地理知識的匱乏感到惱怒。[158]

中國人有兩隻眼睛，歐洲人有一隻，其他的民族都是瞎子。—— 這句中國諺語在如此多的作者中廣泛流傳，甚至當時在歐洲範圍內著名的自然和人類法學家塞繆夫．普芬道夫(Samuel Pufendorf)也知道它。[159]考慮到中國優秀的文化傳統以及包括印刷術在內的眾多發明，在早期處於世界領先地位[160]，人們有時候也能對這種觀點表示理解。但是中國古代文明究竟有多麼古老這一問題，人們一直在激烈地爭論着。[161] 在有進步意識的英國，人們便用這樣一句話來形容中國：“它灰白色的年齡祇不過是老態龍鍾的表現罷了。(Its hoary age is but senility.)”[162]

18世紀著名的天文學家費雷烈(Fréret)認為，中國的科學知識還停留在古代的水準上。[163] 對中國相當友好的作家阿貝．德．馬爾西(Abbé de Marsy)也承認，歐洲三百年內在科學方面所取得的進步，中國卻用了近四千年的時間。[164] 這樣一種觀點的驟然改變當然會引起一定的後果，就連像伏爾泰這樣的根深蒂固的親中國的法國啟蒙思想家，對中國人的科學、藝術及技術能力的評價也越來越低，奧地利的《真實的國家、報紙及會話辭典》(*Reales Staats-, Zeitungs- und Conversationslexicon*)的不同版本也體現出了這一趨勢。[165] 對於中國的評價都是以耶穌會士的報道為依據的，而他們從不否認，中國人在科學技術領域有獨立取得成就的天賦。聖沙勿略稱贊中國人理解力深刻，麥哲倫也寫道，中國人可以輕易地理解最難於琢磨的數學、哲學和神學問題。[166]祇不過傳教士們強調，中國人祇是在“政治道德學”(*scientia politico-moralis*)方面受到完全的教育[167]，著名的哲學家沃爾夫(Christian Wolff)在他關於中國人的道德哲學的演講中指出，在中國道德哲學祇是從經驗中所獲得的，並未形成一套學科體系。[168]



政治制度

中國的政治制度令歐洲人深感震驚，在這樣一個高度發達的國家竟沒有社會等級之分。書籍編撰者門多薩指出，在中國沒有侯爵、公爵、邊疆伯爵、伯爵以及家臣這些階層，甚至在滿族人統治之前，中國都沒有世襲的貴族。[169]利馬竇／金尼閣認為，中國的皇帝本人為哲學家所統治[170]—— 文官在中國的地位便是一個例證。18世紀的歐洲哲學家沃爾夫和伏爾泰還認為中國的這種制度是值得歐洲學習的榜樣。[171]當時的歐洲人對於這樣的一種官僚制度顯然還不太瞭解。

然而從一開始，歐洲人就感到對日本的社會制度非常熟悉。耶穌會士維列拉（Vilela）在1557年就提到日本有三個（之後是四個）"等級"：貴族、僧人和日常勞動者——之後又分為手工業者和農民。范禮安把兵士算作"第三"等級[172]，也就是低級貴族，也歸入到等級制度中。書籍編撰者利巴德內拉（San Roman de Ribadeneyra）列舉出了以下五個等級：1）在國家範圍內（德國 Alemania）不同程度上自由的，也就是獨立的統治者，他們根據需要把自己的大片地產作為采邑分封給有戰鬥能力的武士們，他們擁有的更多的是權力而非財富；2）神職人員；3）小貴族（Hidalgos），這裡指的當然是武士階層；4）手工業者等；5）農民以及其他人[173]，—— 商會會長卡朗（Caron）認為這些人"類似於農奴"，靠主人給他們的部分收成過活。[174]路伊士．佛羅伊士發現，在日本還存在着賤民這一等級。[175]馬菲得出這樣的結論：日本人和歐洲人祇是在生活方式上有所差異，二者的社會制度則是相同的。[176]

許多作者還對世俗層面和精神層面的等級制度進行了區分。一開始歐洲人就知道，在日本有兩位皇帝，一位是在精神上非常受人崇拜的首領（天皇），祇有間接的權力；另一位是政治軍事上的首領，將軍。人們有時把前者與教皇相提並論，因為他也會任命"主教"（與修道院院長相似）；後者則與布拉格或維也納的皇帝類似，地位排在其後的是起初獨立、但從1600年"帝國統一"之後便變得恭順的"國王"，再之後是諸侯和地位更低的統治者。[177]在中國，則是所有的權力和威嚴都由皇帝一人掌控，包括溝通人世與上天這一使命在內。[178]

日本的貴族是土地的絕對的支配者，等級制中的每一級都對其下級擁有絕對的權力和威嚴，以至於他們可以不作任何解釋，就奪去下級的生命。相應地，一家之主對他的家庭成員也擁有同樣的權力。[179]英國人理查．考克斯（Richard Cocks）認為，這是世界上最糟糕的專制統治。[180]在日本——特別情況下也在中國——罪犯的家屬，至少是男性家屬，及其信任的人也要和罪犯一樣被處以極刑。[181]歐洲人對於這種做法很是不解，因為羅馬法律一向是以個人責任原則為指導的。

在日本，至少在16世紀的時候，顯然還沒有真正的法官[182]，而在中國，司法人員卻一直是令人敬畏的。一個對官員不夠尊重的僕從與一個進行欺騙行為的人會受到同樣的懲罰：一定數量的杖責。[183]從理論上講，並不一定符合實際情況，中國的國家制度是符合理性原則的[184]，刑事訴訟也在官僚體系中按部就班地進行；法官們在訴訟前不准喝酒，這在西班牙人門多薩的眼中無疑是一項嚴厲的要求。[185]在整個帝國範圍內，中國人以同樣的司法形式來管理，並且判決很快就會得到執行，這竟促使一個英國的譯者寫下了如下的按語:"中國人的判決和法律執行是最直接的。（*The Chinos most vpright in all their iugdments and in execution of iustice*），儘管門多薩對此進行報道時寫道，中國的刑吏在執行體罰時猶如"惡魔般殘虐"。[186]

根據描述，在中國和日本，通姦這種違法行為是極少發生的。無論在甚麼情況下，丈夫——在日本，丈夫不在的時候親屬或僕人——都擁有殺死現場發現的通姦者的權力。若是事後才發現，就要由司法者或統治者來裁定。一旦他們被證明有罪，在日本他們面臨的處決將是異常嚴酷的（這裡不再贅述）。在中國，對於這種情況，當事者祇會被處以嚴重的體罰，之後丈夫則可以把妻子當作女奴賣掉。[187]從理論上來講，中國人對死刑的執行特別



設置了種種巨大障礙，通常死刑都要通過皇帝本人的核准才允許執行，這對歐洲人來說，是極其符合人道主義原則的，但同時這也是對官僚機構能力的一種浪費。[188] 然而，事實上肯定存在這種情況，就是違法者因無法承受體罰而死去。[189] 日本的法律狀態完全是另一種情況：各種報道顯示，在日本，人的生命根本算不上甚麼，比如即使是最小的偷竊行為，違法者都會被處以死刑。[190] 孟德斯鳩（Montesquieu）從肯普費（Kaempfer）書中所讀到的如是情景，促使他作出了如下的思考：太過嚴厲的刑法必然是無效的。在日本當局嚴酷的刑罰下，不祇是羞恥心在戰慄，連自然本性也動搖了。[191]

在歐洲人眼中，日本人對自己也是不近人情的殘酷。[192] 天主教的傳教士在報道中對 1597 年以降在日本的基督徒所遭受的殘酷迫害進行了圖文並茂的描述，為的是讓自己歐洲家鄉的讀者能夠被那裡的日本和歐洲殉道者（其中還包括兒童）難以置信的堅定所鼓舞。幾乎每個英國或荷蘭商人在報道中都會詳細地對剖腹自殺（Harakiri 或 *seppuku*）的行為進行描述。據報道，日本青年在感覺受到了父母或其他人的不公正對待時，就會儀式性地剖腹自殺。這也可能是忠誠的一種表現。康德（Kant）認為，一個主人的僕人們有時也會為了這一榮譽而互相爭吵；但大多數情況下，這是上層社會保有的一項懲罰措施，下屬們迫於主人的命令才會這樣做。[193] 英國人威廉·亞當斯（William Adams）1611 年對日本司法的評價是，非常嚴厲，卻很公正；他甚至認為世界上沒有其它國家能像日本統治得那樣好。相反地，他的同胞約翰·薩利斯（John Saris）卻認為，日本人處死違法者的方法非常殘忍，每一個路過的人都可以在他們的身體上試驗自己劍的鋒利程度，直到他們的身體被剁成小塊為止。[194] 此外，在日本還有其它死刑方式，譬如把人釘在十字架上處死。[195] 在歐洲大陸，人們對死刑，特別是執行時給人帶來長久折磨的死刑批判得越來越多，相應地，歐洲人就越發覺得日本的死刑太殘忍。

在日本的大城市，由於嚴厲的刑罰和嚴密的安全防範措施，像入室盜竊和搶劫這樣的違法行為非常少見。[196] 而在一座中國的城市中，人們是很難睡得平靜的。耶穌會傳教士李明報道，中國的小偷非常狡詐，能從任何地方進入室內，並且會製造一種能令人昏睡的煙，一個人早晨醒來就發現包括床簾在內的所有物品都被洗劫一空的情況是完全可能發生的。[197] 與之相反，據歐維士報道，日本的房子既沒有鎖又沒有門閂[198]。儘管內戰後發生了重大的社會變革，日本在報道者眼中仍是一個有許多乞丐的貧窮國家；另一方面，日本統治階級卻收入巨額的黃金，用來供養強大的軍隊：據卡朗描述 1636 年將軍擁有的軍隊人數為十二萬人，他的下屬還擁有着大約四十萬人的隊伍，而在當時絕對沒有任何一位歐洲的統治者能徵募到如此多的兵力。[199]

在歐洲人看來，中國在達到了繁榮的頂點之後就開始向相反的方向發展了。起初中國似乎是一個物產過剩的國家，在那裡，被啟蒙運動前的歐洲政治作家視為經濟停滯主要原因的游手好閒的行為被成功地克服。一些作者判定，明朝時的中國既沒有乞丐又沒有流浪漢，這對當時的歐洲來說是不可思議的事情。[200] 在1637年，在明末這個無可挽回的衰落時代，一位英國的遊客還曾寫道：據說這個國家古蹟甚多、領土廣大、人們富饒並且物產豐富。考慮到所有的情況，我想，在政府的手段方法上沒有哪個國家可與其相比。（This Countrie May be said to excell in these particulars: Antiquity, Largeness, Richeness, Plentifullnesse. For Arts and manner off government I think noe Kingdome in the world Comparable to it. Considered alltogether.）[201]

然而，他的英國同胞亞當·斯密（Adam Smith）在大約一百四十年後卻對中國作了不同的描述：中國下層階級遠比歐洲最貧困的民族還要貧窮。（The poverty of the lower ranks of people in China far surpasses that of the most beggarly nations in Europa.）[202] 事實上，由於這一時期人口急速增加，中國人的生活水準已明顯地下降了。[203] 斯密在他的評論中首先關注的是商人和手工業者，而較少關注因在中國官方地位更高而令重農主義者感到



非常驚奇的農民階層。[204] 斯密卻從不否認中國人很勤奮。而他的同時代人、對中國頗感恐懼的元帥安森（Anson）爵士及其同事里查德·沃爾特（Richard Walter）則認為，儘管中國人有些懶散，但仍是很好的工人。[205] 這一來自英國的旅行報告在此期間產生了重大影響，使得中國在歐洲啟蒙時期的形象變得灰暗。而在這之前，由於伏爾泰的出色工作，這一形象曾經是那樣的光芒四射。[206] 對於日本，儘管之前俄國海軍官戈洛夫寧（Golovnin）在談到“民眾啟蒙”問題時，還曾稱日本人是“太陽底下最開明的民族”，儘管在他和瑞士人圖恩伯格（Thunberg）[207]理想化的遊記中，日本還被作為批判歐洲時可相對比的榜樣而贏得了積極正面的印象，但這一時期的日本仍免不了與中國具有相同的境況。兩國的孤立政策也受到了越來越多的批評，特別是在歐洲人的優越感越來越強的時候。[208] 肯普費旅行報道的出版人多姆（Christian Wilhelm v. Dohm）對東亞人的成就有過相當正面的評價，但他卻在1779年寫道：“幾乎每種藝術都是由東亞人發明的，而幾乎每一種又都被歐洲人所超越了。”他們的科學名不副實，因為“那裡幾乎所有的領域都處於專制統治下”，他們根本不能夠發展自己的科學。[209]

另一方面，日本人自以為——主要是在武器和勇氣方面無可比擬，他們對於陌生人的友好也祇限於剛剛接觸對方時罷了。[210] 首批來到日本的英國人從大阪報道，當地的人往他們身上扔石頭，並喊他們是“中國人”和“朝鮮人”[211]——當然這種情況今天是不會再見到了。類似的事情其他的歐洲人也經歷過。恩格爾伯特·肯普費認為，這祇是“任何地方都會有的街市流氓的惡劣”行徑而已。這個把大阪的米酒視作日本最好米酒的人甚至認為，日本人“願意這樣拉着我們這些陌生人的手，如果這對他們來說是被允許的話。（uns als Fremdlinge auf den Händen tragen ..., wenn es ihnen erlaubt wäre.）”[212] 直到1750年左右，歐洲人祇是把東亞國家的閉關鎖國政策當作一種不信任的誇張表現形式。歐洲人儘管有時也會批評這一政策，但主要地他們對此還是表示理解，比如肯普費和沃爾夫便是如此。[213] 時任王室財政官員的尤斯蒂（Justi）也認為，有兩條路可以達到“一個民族最大的幸福和力量”，一條是國際化、特別是商貿關係之路——英國當時無疑在這條路上走在最前列；另一條則是與“其他民族相隔離”的“哲學”之路，在提及這一點時，尤斯蒂所想到的最可能的就是遠東民族了。[214]到19世紀時，歐美文化圈中的人們便不再這麼認為了。鴉片戰爭和日本的被迫開放便是這一觀念轉變的結果。[215]

結　論

《論印度的法律》（*De Indiarum jure, 1629*）這部著作是有關西班牙殖民法爭論的最高潮和終結點。在這部著作中，國王法學家索洛薩諾·佩雷拉（Solórzano Pereira）以及之前已有很大影響的耶穌會大主教阿科斯塔（José de Acosta），把野蠻人分成三類：第一類是已經相當文明化的民族，從國際法角度講與歐洲人地位相當。這裡他指的便是中國人和日本人。[216]這種同等性在今天早已不成問題，但在歐洲的啟蒙時期（孟德斯鳩、狄德羅（Diderot）和盧梭所處的時代）以及帝國主義時期，這一看法卻備受質疑。我認為，這與當時歐洲越來越普遍地把異國人視為“他者”有關，啟蒙時期“世界主義”（Kosmopolitismus）的核心無非就是“歐洲主義”（Europäismus）。當中國因其古老的文化“很少把外國看成是自我世界的鏡子或參照者”，而是把它們排除在外或統一於自身之中時[217]，歐洲或許正需要這樣的參照者來確定自己的新身份。極端地說，“歐洲”（Europa）從18世紀才開始由原始的地理概念轉變為文化概念。但作為“歐洲人”的感覺很快就與歸屬於某一特定“民族”的認知疊加了起來。[218]

這種民族意識東亞人早已有之：其中日本人和中國人之間的關係緊張 —— 人們甚至用愛恨交織（Haßliebe）來形容這種由拒絕到疏遠的關係。[219] 毫無疑問，歐洲的中國觀和日本觀就呈現在數目眾多的鉛版印刷作品中。在日本這些觀點則被保存在那些木板印刷的作品中，並且其中的一部分一直保



存到今天，就像小林義彥（Yoshihiko Kobayashi）在關於日本的報道中所發現的那樣。由於資訊的缺乏，這些報道中的許多內容都是相同的。彼得·卡皮查（Peter Kapitza）察覺到，1700年以後對中國的報道品質下降了，這是當時的啟蒙主義者把這些報道當作工具，從而以自己的意願為出發點來確定其內容的必然結果。[220] 那時中國形象的確定模式是：古老的高度文明——具體如造紙術、指南針、火藥的發明，以及一種對中國人的朦朧認識——由於孔子和古代皇帝的教化，中國人普遍具有友好寬容的才智。中國人似乎是一個螞蟻般勤奮卻又蜜蜂般擁擠的民族，同樣令"普通"人不解的還有他們的語言文字，以及同樣令人難以看透的他們那長着一對細長眼睛的臉上面具般的微笑。歐洲人認為，中國人常常帶些狡猾地賣力工作，主要是為了在這樣一個雖然面積廣大、土地肥沃卻仍舊擁擠不堪的國家中保障對生活的供給。數千年來，中國人忙於生計，躲在長城後面過着相當和平卻也十分孤立的生活。結果是，他們早期較高的科學水準和政治制度在進入本世紀的時候"被排除在世界運動之外了"[221]，蘭克（Leopold v. Ranke）如是說道。另根據克賴納（Josef Kreiner）的觀察結果，從18世紀中期開始，歐洲的日本觀便有與其中國觀類同的趨勢。[222] 在這樣的先決條件下，歐洲人以不同的方式來理解東亞兩種陌生文化而進行的比較的努力還會有甚麼用途呢？

我認為，首先人們不僅以這種方式獲得了對歐洲的認識，也獲得了對東亞歷史的認識。把歐洲、日本以及中國三者相比較，可以看出日本在15到17世紀時的刑罰無論是以歐洲的標準還是以中國的標準來看都顯得過於嚴厲了。[223]這與日本人已漸形成的國民性並沒有甚麼關聯，倒是如喬治·桑松（George B. Sansom）所說，是"戰爭法的產物"。[224] 但是，這種看法對歐洲的日本觀一直有着影響——如孟德斯鳩和其他人指出的那樣——當日本的刑罰已經明顯的不再那麼嚴厲時還是如此，這部分是因為歐洲人沒有注意到日本內部的這種變化[225]，部分則是因為從18世紀下半葉開始，歐洲已經比東亞更快地放棄了體罰和死刑的使用。因此在我看來，除了對已經明瞭的相對概念"野蠻人"與"文明人"進行研究之外，對世界各高等文明之不同發展過程進行追蹤也是非常重要的。

倘反觀之，歐洲作者們對東亞人勤奮、清潔、有禮貌等特點所表現出的熱忱，也不禁令我對自己的祖先是否也具備這些品質表示懷疑。[226] 如果一種"反向操作"（Gegenrechnung）能夠成功從而知曉"另一方"（andere Seite）是如何看待歐洲人的話，這種疑問便能澄清了。從日本人的角度看，在出島（Deshima）的荷蘭商人是很有特權的，他們甚至受到與大名同等的待遇。肯普費關於荷蘭人在日本的報道至今還清晰地留在歐洲人的記憶中，將軍在接見他們時邀他們（商館長除外）表演"真正的滑稽劇"、按照"歐洲"風格舞蹈、跳躍、唱歌、像醉酒般跌跌撞撞地行走等等，這令他們覺得很是屈辱。在類似的對比中人們還指出，至少在16世紀的時候，歐洲人普遍的飲食方式還是用手來抓取食物，這在東亞人看來，從最好的方面來講可以說是滑稽有趣，但從根本上來講是極其令人嫌惡的。[227] 日本人認為外國人是"熱情的"，確切地說，是輕率的、粗魯的、不受控制並且野蠻的，因為他們都習慣於大聲地交談。[228] 令日本人更加困擾的是，在面對最糟糕的災禍時，歐洲人並不會遏制住自己強烈的憤怒，"淡泊"平靜地對其予以接受。日本人則與之相反，根據一位耶穌會士的報道，在日本人之間"從不會……／如在我們中普遍存在的那樣／發生爭執／聽到粗魯的言語和喊叫聲（niemals ... / wie bey vns gar gebreuchlich / Vnfridt / Böldern vnnd Geschrey Hört）。"[229]但就算在日常生活之外，通過雙方彼此互映的證實還是能或多或少得出確定的、"客觀的"結論來的。歐洲人的思維是抽象分析的，東亞人的思維卻是綜合的、與具體情境相結合的。這種思維模式的不同並不是今天的學者們[230] 才發現的，譬如早在16世紀的時候，耶穌會傳教士路伊士·佛羅伊士就發現了歐洲人與日本人這方面的差別。他的描述並不局限在諸如日本人與歐洲人用不同的手指挖鼻孔這種問題上——這在今天也還

會被提及，他業已覺察到："在歐洲，人們追求詞語的明確性，盡量避免歧義；在日本，多義的表達被看作是最好的語言，並且最受到重視。"(231) 我認為，我們所有的人都按照同樣的模式來思考是不必要的，重要的是我們能夠認清差別所在，並盡量避免彼此間的誤解。

【註】

（1）請參考：Bitterli, Urs, *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners. Versuch einer Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an der Guineaküste im 17. und 18.Jahrhundert,* = v. Albertini, Rudolf u. Gollwitzer, Heinz (Hgg.), *Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte,* Bd. 5, Zürich u. Freiburg/Br. 1970〔第2版1980〕; Martin, Peter, *Schwarze Teufel, edle Mohren,* Hamburg 1993, 例如 S. 9, 12f., 81ff. Sadji, Uta, *Der Mohr auf der deutschen Bühne des 18. Jahrhunderts,* = *Wort und Musik. Salzburger Akademische Beiträge,* Bd. 11, Anif/Salzburg 1992, S. 1, 其中指出，除了黑人之外，在18世紀時，北非人、波斯人、土耳其人甚至印度人都歸為"Mohren".

（2）Lach, Donald Frederik bzw. Ders. u. Van Kley, Edwin, *Asia in the Making of Europe,* 3 Bde. in 10 Teilen, Chicago u. London 1965/93, 此處 Bd. I/2, S. 625f.: 這本書中的兩種形式（Zipangu 和 Zipangri）都來自 Jih-pên kuo（日本國）一詞，意為"日出之國"。拉赫（Lach）這部關於歐洲人在亞洲國家遊記的著作內容極其豐富，書中很少用大段的文字來進行分析，而是把大部分精力集中在對原始資料的總結評注上。下列為極有價值的關於日本的原始資料集，其內容可謂是無所不包：Kapitza, Peter (Hg.), *Japan in Europa. Texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt,* 2 Bde. u. Registerband, München 1990。在本篇文章中我所用的資料主要限於關於日本觀的大量卷宗，可用的關於中國觀的內容翔實的出版物不多，因此我祇能查閱原典。關於近代早期日本歷史的兩部較新的內容翔實的概說性著述是: Hall, John Whitney (Hg.), *The Cambridge History of Japan,* Bd. 4: *Early Modern Japan*, Cambridge u. a. 1991, 以及 Totman, Conrad, *Early Modern Japan,* Berkeley u. a. 1993.

（3）關於中世紀時的東亞觀: Reichert, Folker E., "Zipangu - Japans Entdeckung im Mittelalter", in: Croissant, Doris u. Ledderose, Lothar (Hgg.), *Japan und Europa 1543-1929,* (展覽目錄，畫冊) Berlin 1993, S. 25-36（以及以下部分).

（4）請參考：Wood, Frances, *Marco Polo kam nicht bis China*, dt. München u. Zürich 1996 (engl. Did Marco Polo go to China?, London 1995).

（5）Polo, Marco, *Von Venedig nach China 1271-1292,* hg. v. Knust, Theodor A., Stuttgart 1983, S. 256ff. (Buch 3, Kap. 2 u. 3); Demareest, Geert (Hg.), *Die Reisen des Marco Polo. Nach seinen Aufzeichungen aus dem 14. Jahrhundert,* Bergisch Gladbach 1983, S.185ff.; Reichert, Folker, *Columbus und Marco Polo - Asien in Amerika. Zur Literaturgeschichte der Entdeckungen, in: Zeitschrift f_r Historische Forschung* 15, 1988, S. 1-63, 特別是 S. 4, 26, 29f., 36ff., 45, 48f., 56ff.; 同一作者, Zipangu（見註3）, S. 28ff.; Kreiner, Josef, *Das Bild Japans in der europäischen Geistesgeschichte,* in: Japanstudien 1, 1989, S. 13-42, 此處 S. 14f. Johann Ruysch 從一張1508年的地圖上猜測海地（Spagnola bzw. Española）與日本的關係，因為除了偶像崇拜之外，馬可・波羅對於 Zipangu 的描述都符合這個小島上的情況。P. Kapitza (Hg.), Japan（見註2）, I, S. 54f., 文中指出，岡薩雷斯・德・門多薩（González de Mendoza 1585）推測，在日本附近有一個女族國，在一張當時在意大利的日本地圖上也標有一個殺戮男子的女人島——那裡生活着《法華經》中記載的女惡魔。中世紀思想對異文化認知產生了深刻影響，另一例見 Daniel, Norman, *Islam and the West. The making of an image,* Edinburgh 1960, S. 271ff.

（6）1514 和 1543 這兩個年份並不十分確定。例如還可參看 Vos, Ken, Dejima, "fenêtre sur le monde et ouverture sur l'étranger"*, in: Oranda, Les Pays-Bas au Japon 1600-1868,*（展覽目錄）Brüssel 1989, S. 13-27, 此處 S. 15, 以前通常認為葡萄牙人到達日本的時間是1542年。也請參考：Villiers, John, "The Portuguese and the Trading World of Asia in the Sixteenth Century", in: Milword, Peter (Hg.), *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period,* Tokyo 1994, S. 3-13, 此處 S. 3f.; P. Kapitza (Hg.), Japan（見註2）, I, S. 61, 給出了諸多有關文獻. Elisonas, Jurgis, "Christianity and the daimyo", in : J. W. Hall, *History*（見註2）, S. 301-372, 頁302中提到大約在1543年有兩到三個葡萄牙人在種籽島登陸。

（7）P. Kapitza (Hg.), Japan（見註2）, I, S. 411f.

（8）Demel, Walter, *Antike Quellen und die Theorien des 16. Jahrhunderts zur Frage der Abstammung der Chinesen. Überlegungen zu einem frühneuzeitlichen Diskussionsthema,* in: *Saeculum* 37, 1986, S. 199-211, 此處S. 205ff.

（9）文獻中通常記載的是，葡萄牙"商人"乘一艘因風暴而偏離航線的中國帆船漂流到種子島上。Vos, Frits, "Le chef coq, le hors d'œuvre et un,, demi-dimanche entier: emprunts au néederlandais et au français dans la langue japonnaise", in: *Oranda* (見註6), S. 51-69, 其中59頁提到"三個叛亂的葡萄牙海盜"（trois pirates mutinés portugais）。通常可以說，16世紀時去往東亞的許多歐洲



人都兼有“商人－冒險者”雙重身份，在英語和葡萄牙語中都用這個詞語來委婉的表達這一概念。

（10）關於這一題目和相關論述參看 Schurhammer, Georg, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer ... zur Zeit des Hl. Franz Xaver (1538-1552)*, = ders., *Gesammelte Studien,* Bd. 1, (Neudruck) Rom 1962, Nr. 4283-4288; ders., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* Bd. II/3, Freiburg 1973, 以及博克塞（Boxer, Charles Ralph）的多部著作，特別是 ders., *The Christian Century in Japan, 1549-1650,* Berkeley 1951, 重印 1974. 請參考：例如 P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 109, 112.

（11）Demel, Walter, *Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte,* München 1992, S. 47ff.; D. F. Lach, Asia（見註 2）, I/2, S. 730ff.

（12）請參考：例如 P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 73ff; “Informatione dell'isola novamente scoperta nelle parte settentrione chiamate Giapan”, in: Ramusio, Gian Battista (Hg.), *Navigationi et Viaggi. Venice 1563-1606,* 3 Bde., = Mundus Novus, 1. ser. Bde., II-IV, Amsterdam 1967/70, 此處 Bd. I, S. 377vff.; D. F. Lach, *Asia*（見註 2）, I/2, S. 674ff. Sousa, Franciso de, *Oriente conquistado a Jesus Christo pelos Padres da companhia de Jesus da provícia de Goa* [2 Bde., Lisboa 1710], hg. v. Lopes de Almeida, Manuel, Porto 1978, 這部著作對中日兩國直到 1585 年前的情況進行了描述，其中對日本的敘述要遠多於中國。儘管沙勿略在書信中表現出的是一幅美化了的圖景，他在 1549 年時還是提醒他的同事，要虔誠地進行報道。Cooper, Michael, “The Early Jesuits in Japan and Buddhism”, in: Milward, Peter (Hg.), *Portuguese Voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period,* Tokyo 1994, S. 43-57, 此處 S.43.

（13）*Franz Xaver an das Jesuitenkolleg in Coimbra,* Kangoshima, 5.10.1549, 引文所依據 G.B. Ramusio (Hg.), Navigationi（見註 12）, I, S. 381:“……在我們與他們進行的對話中，可見他們是善良的民族，並且在非基督徒民族中他們是善良的、美好的、並且不懷惡意的民族……”（“ ... la gente con la qual habbiamo conuersato è la miglior che insino adesso si sia scoperta: & fra infideli pare che non si trouerà vn'altra migliore. generalmente sono di buon cõuersatione. son buoni & non malitiosi, & stiamo mirabilmente l'honore piu che niuna altra cosa. cõmunemente sono poueri ...”) P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 62, 74, 92（引自 1552 年 1 月 29 日書信）。根據 Pinto, Fernão Mendes, *Peregrinação e outras obras,* hg. v. Saraiva, António, 4 Bde., Lisboa 1961/84, 此處 Bd. II, S. 246f., 耶穌會士沙勿略說，他並不懷疑古典作家們所作的報道，中國人比羅馬人和其他所有民族都要好。

（14）請參考：Moran, Joseph F., *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan,* London u. a. 1993, 特別是 S. 50ff., 97ff., 165f., 其中范禮安對於日本人的接受能力已不像他早先那樣大加贊揚，但他仍堅持，日本人與異教徒羅馬人相比是“充滿理性且高尚的”。P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 171f.; Maffei <us>, Jo [hannes] Petrus [Giovanni Pietro], *Historiarvm Indicarvm libri XVI, selectarvm item ex India Epistolarum eodem interprete Libri IIII,* Venetiis 1589, S. 208v:“在整個世界中，這個民族是敏銳的，有智慧的，並且本性善良。他們在判斷能力和記憶力方面要優於東西方諸民族”（“In vniuersum, acuta, sagax, ac bene à natura informata gens est: iudicio, dociltate memoria, non Eois modo, sed etiam Hesperijs nationibus antecellit.”）引文參見 D. F. Lach, Asia（見註 2）, I/2, S. 685,707, 其他從多角度對此進行批判的例子參看 J. Kreiner, *Bild*（見註 5）, S. 16ff.

（15）D. F. Lach, Asia（見註 2）, I/1, S. 290ff.; Sansom, Georg B.; *Japan. Von der Frühgeschichte bis zum Ende des Feudalsystems,* dt. Essen 1975, S. 405ff., 此書作者對伊比利亞人特別是對耶穌會士的評價在我看來是過於消極了。

（16）Yamashiro, José, *Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII,* São Paulo 1989, S. 81. K. Matsuda 認為，當時受洗禮的人總數達到了八十到一百萬。到1582年時，一批耶穌會士洗禮的人數達十五萬之多。D. F. Lach, *Asia*（見註2）, I/2, S. 689. Reischauer, Edwin O., *The Japaese,* (Tuttle edition), Tokyo 第 13 版 1979, S. 64, 其中記載日本在 17 世紀時有近五十萬基督徒——當時基督徒在日本人口中所佔的比例要遠遠超過今天。

（17）González de Mendoza, Joan [Juan], *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China [1585],* hg. v. Garcia, Felix, = *España misionera,* Bd. 2, Madrid 1944. 上述數位以四個圖書館影印的圖書目錄為依據，分別是：*1) Britisch Library Catalogue, 2) Bibliothèque nationale. Auteurs, 3) Bayerische Staatsbibliothek. Alter Katalog, 4) National Union Catalogue.* 此外，圖書目錄方面的資料由 Cordier, Henri (ders., *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois,* 5 Bde., 第 2 版 Paris 1904-1924, ND 3 Bde. Hildesheim 1971), Pfister, Louis (ders. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773,* 2 Bde., = Variétés sinologiques Bde. 59, 60, Chang-Hai 1932/34) 和 Streit, Robert (ders. bzw. ders. u. Dindinger, Johannes, *Bibliotheca missionum,* Bde. 4, 5, 7, Freiburg i. Br. 1928/31) 提供。

（18）請參考：D. F. Lach, Asia（見註 2）, I/2, S. 688ff., 特別是 S.701f., 書中有所保留地指出，關於“公使團之旅”的五十五部各種各樣的出版物，在將他們在羅馬受到接見的報道由拉丁文轉寫、翻譯時進行了美化。另一方面，書中還強調，這些著作在遠離羅馬的烈日（Lüttich）和克拉科夫

（Krakau）出版，並且令新教徒們感到有必要對耶穌會士這樣公開宣傳的成功作出回應。關於公使團可參看 J. Yamashiro, *Choque*（見註 16）, S. 60ff., Silva, Maria Manuela u. Marinho Álvarez, José, *Ensaios luso-nipónicos,* Lisboa 1986, S. 28ff., 他們在 25 頁以有些難解的方式稱公使團為"日本的儀式"（"acto japonês"），並在 28 頁中稱范禮安是他們的唯一組織者。

（19）Cooper, Michael, *Japan described,* in: ders. (Hg.), *The Southern Barbarians. The Frist Europeans in Japan.* Tokyo u. Palo Alto 1971, S. 100.

（20）對日荷關係較新的描述可參看 Goodman, Grant K., *Japan: The Dutch Experience,* London u. Dover / N. H., 1986（書中第 20 頁提到，在出島〔Deshima〕上的荷蘭人很少會超過二十個！），關於日本和伊比利亞的關係請參考有傾向性的科普讀物 Cabezas, Antonio, *El siglo ibérico del Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643),* Valladolid 1994; Loureiro, Rui, *Os Portugueses e o Japão no século XVI,* Lisboa 1990; J. Yamashiro, Choque; Carneiro, Roberto u. Teodoro de Matos, Artur (Hgg.), *O século cristão do Japão,* Lisboa 1994, 以及收入多篇文章的論文集 Boxer, Charles Ralph, *Portuguese Merchants and Missionaries in Feudal Japan, 1543-1640,* London 1986. 孟德衛（David E. Mungello）認為，1700年以後，由於啟蒙思想家將中國知識政治工具化和表面化的利用，中國知識也開始"退化"，這又引起了一系列排斥中國的反應（同一作者, *The Great Encounter of China and the West 1500-1800,* Lanham/Md. u. a. 1999, S. 84, 90）.

（21）Montanus, Arnoldus, *Denckwürdige Gesandtschafften der Ost=Indischen Gesellschaft in den Vereinigten Niederländern / an unterschiedliche Keyser von Japan,* Amsterdam 1670, J. Meurs 的前言（引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 690）. 荷蘭語版在一年前出版。

（22）例如在"殉教使節"方面：Videira Pires, Benjamin, Embaixada Mártir, Macau 1965. 此外請參考：Sica, Maria, Alle origini della conoscenza del Giappone in Italia, in: dies. u. Verde, Antonio (Hgg.), *Breve storia dei rapporti culturali italo-giapponesi e dell'Istituto Italiano di Cultura di Tokyo,* Ravenna 1999, S. 23-31. 夏洛瓦（Charlevoix）在1736年的有關日本的著作中對於日本人葬禮的描寫，是以 1597 年去世的路伊士・佛羅伊士（Luís Fróis）的記載為依據的。P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 121.

（23）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 45:"他們在管理自己的國家時是如此的明智，在工藝方面也很有才智"。（"tan prudentes en el gobierno de su República, y de ingenios tan sutiles en todas las artes".）

（24）關於中國人，參看曾擔任過耶穌會中國教區總長的龍華民（Longobardi 或 Longobardo）的論述，詳見 W. Demel, *Fremde*（見註 11）, S. 188ff., 托雷斯（Cosme de Torres）對日本人的評論引自 Cooper, Michael, *They Came to Japan. An Anthology of European Reports, 1543-1640,* London 1965, S. 40, 沙勿略 1549 年 1 月 21 日至 6 月 22 日及 1552 年 1 月 29 日的書信引自 P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 76ff., 91.

（25）引文據 Jorissen, Engelbert, *Das Japanbild im "Traktat" (1585) des Luis Frois, = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft,* 2. Reihe, Bd. 7, Münster 1988, S. III: "他們的許多習俗是這樣的怪僻、陌生，同我們的習俗相差如此之大，以至於似乎令人難以置信，有着這樣的制度、充滿如此活力精神以及擁有這樣的自然知識的人們，竟然與我們是如此的不同。"（"E são muitos de seus custumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parese incrivel poder aver tão opposita contradisão em gente de tanta policia, viveza de emgenho e saber natural como tem.") 請參考：P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 132ff. 有關早期報道者，見：Cooper, Michael, *Frühe europäische Berichte aus Japan,* in: D. Croissant u. L. Ledderose (Hgg.), *Japan*（見註 3）, S. 46-55. 關於日荷接觸的意義可參看 Vos, Ken, *Dejima und die Handelsbeziehungen zwischen den Niederlanden und dem vormodernen Japan,* in: ebd., S. 72-82.

（26）例如 Moréri, Louis, *Le grand dictionnaire historique ...,* Neuauflage Paris 1732, 或者 Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *Histoire et description générale du Japon,* 2 Bde., Paris 1736. 請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 807 bzw. II, S.338.

（27）J. P. Maffei, *Libri*（見註 14）, S. 207v; Botero, Giovanni, *Le [bzw. Delle] relationi universali,* 4 Tle., Venetia, 第 2 版. 1597/98, 此處 Tl. II/2, S. 97ff.; Hijiya-Kirschnereit, Irmela, Iaponia Insula - Die verspiegelte Fremde, in: *Japan und Europa 1543-1929. Essays,*（展覽目錄，文集）Berlin 1993, S. 9-35, 此處 S. 11.

（28）E. Jorissen, *Japanbild*（見註25）, S. 111f. mit Anm. 27, 引文見 S. 112（1584 年 1 月 6 日書信）。

（29）P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, II, S. 126, 338.

（30）Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) Tokyo (Hg.), *Engelbert Kaempfers Geschichte und Beschreibung von Japan,* 2 Bde. u. Kommentarband, Berlin u. a. 1980〔以下引此略為 E. Kaempfer, *Geschichte*〕, I, S. 101ff., 引文見 S. 111.

（31）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 362ff.; Linschoten, Jan Huygen van, *Itinerario. Voyage ofte schipvaert van - naer oost ofte Portugaels Indien 1579-1592,* 第 2 版 hg. v. H. Terpstra, 3 Tle., = *Werken uitgegeben door de Linschoten-Vereeniging,* Bde. 57, 58, 60, 's-Gravenhage 1955/57, Tl. I, S. 115f., S. 116: "他們的所有那些做法、禮儀和禮貌規矩都與中國人是相反的。"（"... soo hebbense alle haer usancien, ceremonien,



courtosyen, etc. t'eenemael verkeert als die van Chinen.") 請參考：A. Montanus, *Gesandtschafften*（見註21）, S. 5, 這與受過歷史教育的傳教士衛匡國（Martino Martini）的記述相矛盾，根據中國的原始資料，他認為中國人是為了尋找能使人長生不老的藥草才到日本去的（Martini, Martino, "Nachsatz vom Reich Japonia", in:ders., *Novus Atlas Sinensis,* Amsterdam 1655, 此處引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 605ff.).

（32）利瑪竇已經注意到了這一點：Nicolaus Trigautius [Trigault; Hg.], *De Christiana Expeditione apud Sinas Suscepta ab Societate Iesu, Ex P. Matthaei Riccÿ Commentarÿs libri V, Ad S.D.N. Paulum V. ..., Augustae Vind. 1615*（以下略為 N. Trigault, *De expeditione*）, S. 24f. 請參考：Braudel, Fernand, *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts,* Bd. 1: *Der Alltag,* dt. München 1985, S. 306-312, 其中指出，中國人兩種坐姿都會採用，相應地，也使用兩種不同的傢俱：已被日本人所接受的老式傢俱和從13世紀開始被採用的"歐式"傢俱。

（33）Nitobe, Inazo, *Bushido. The Soul of Japan,* 新版本. Rutland/Vm. u. Tokyo 1969, 12. 1977重印。這本書寫於一百年前，但在我看來，它對於理解日本文化還一直具有着重要的意義。1980年時，我的朋友和田卓朗（Takuro Wada）教授把這本書送給我，對此我深表謝意。不幸的是，和田教授已於2006年8月21日去世。

（34）J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註31）, S. 120："他們在宗教方面與中國人相接近。"（" Haer religie is by naer gelijck die van Chinen."）這一評論當然祇適用於佛教。

（35）"他們像穆斯林一樣坐在地板上用餐，和中國人一樣用木片取用食物。" J. Alvarez (1547), 引文見 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S.64.

（36）Demel, Walter, *Wie die Chinesen gelb wurden,* 其中祇涉及到對中國人外貌的描寫。*Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien,* in: *Historische Zeitschrift* 255, 1992, S. 625-666, 意大利語增訂版單行本：同一作者, *Come i cinesi divennero gialli. Alle origini delle teorie razziali,* Milano 1997. 同題刪節版增加了若干歐洲人對日本人外貌的觀察描寫，同時出版了日文語。

（37）1515年1月6日書信，收錄於 G. B. Ramusio (Hg.), *Navigationi*（見註12）, I, 180〔280是錯誤的〕："這些人很勤奮，擁有某些我們的品格。他們的視力不太精細，眼睛很小。"（"...gli huomini sono molto industriosi, & di nostra qualità, ma di piu brutto viso, con gli occhi piccoli".) J. Alvarez 的引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 63.

（38）羅德里格斯（Rodrigues）報道，秀吉時代以降，日本人才開始用剃頭刀理髮，之前他們祇是把頭髮拔掉。M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註24）, S. 37.

（39）J. González de Mendoza, *Historia*（見註17）, S. 37："他們身體素質很好並且品質優雅。"（"de muy buena disposición de cuerpo, bien sacados, gentiles hombres.") S. 362.

（40）Nieuhof, Joan, *Het Gezantschap der Neêrlandtsche Oost-Indische Compagnie, aan den grooten tartarischen Cham, Den tegenwoordigen Keizer van China ..., 2 Tle.,* t'Amsterdam 1665, 此處 Tl. II, S. 56f. 請參考：Reichert, Folker E., *Goldlilien: Die europäische Entdeckung eines chinesischen Schönheitsideals, = Kleine Beiträge zur europäischen Überseegeschichte,* Heft 14, Bamberg 1993, 其中對裹小腳的問題進行了論述，小腳不僅是極度親昵的"情慾的標誌，也被看成並且主要是教養良好的象徵"。這一點在日本似乎祇是偶爾會被模倣。

（41）N. Trigault, *De expeditione*（見註32）, S. 86. 請參考：例如 Naudé, Gabriel, *Considerations politiques sur les coups d'Estats,* 無出版地點，第2版. 1667, S. 84ff. 更多例子參看 F. E. Reichert, *Goldlilien*（見註40）, S. 7, 文中寫道，關於"三寸金蓮"的報道可以追溯到馬可．波羅和鄂多立克（Odorico da Pordenone）時代，但也指出，在18、19世紀時的歐洲人眼中，這一習俗主要被看成是一種"狂熱的風尚"。

（42）P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S.64f. 此外, 伯納蒂諾．德．阿維拉．希龍（Bernardino de Avila Girón）還贊揚了她們的性格，她們虔誠、值得信賴並且很少嗜酒。M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註24）, S. 40.

（43）D. F. Lach, *Asia*（見註2）, I/1, S. 258ff. 令人不解的是，在范禮安看來，印度文化與中日文化截然相反。（出處同上, S.280）.

（44）這可以比方說從 *Newe / warhaffte / außführliche Beschreibung / der jüngstabgesandten Japonischen Legation gantzen Raiß ...,* Dillingen 1587 (P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 163 - 以下略為 "Raiß"）中看得清楚，文中寫道"儘管人們也認為／日本人為白種民族／這種說法也可採信／因為日本是一個寒冷的國度／但（或許由於長期的遠途旅行導致脫色）日本男人的膚色卻大半呈油亮的棕色／......"（"gleichwohl man auch sagt / daß in Japon weisse Leuth sein / welches wol zu glauben / dieweil es ein kalt Land / Jedoch sein dise Japonischen Herren (villeicht wegen der so langen vnnd weiten Raiß etwas entferbt) mehrers thails Oelbraun / ...")

（45）A. Montanus, *Gesandtschafften*（見註21）, S. 52.

（46）E. Kaempfer, *Geschichte*（見註30）, I, S. 110. 現今關於肯普費的研究，主要見 Haberland, Detlef, 例如同一位作者的,*Zwischen Wunderkammer und Forschungsbericht - Engelbert Kaempfers Beitrag zum europäischen Japanbild,* in: D. Croissant u. L. Ledderose (Hgg.), *Japan*（見註3）, S. 83-93, S. 83錯誤地認為，肯普費的著作"一開始對歐洲沒有產生任何影響"。參看下面注釋（53）中所提到的文獻。

（47）Diogo de Couto, *Da Asia de...,* 14 Bde., Lisboa 1778-1788, 此處 Bd. II/2 (Dec. V, liv. XIII, cap. XII), 266：日本人



“比中國人更白（hommes mais alvos, que os Chins）”. 參看有關對日本人描述的彙編：M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註24）, S. 37：日本人的皮膚並不像北方諸民族那樣極為蒼白，祇是呈現出比較適中的白色。(“The Japanese are white, although not excessively pale as the northern nations but just moderately so”) (João Rodrigues Giram, 1604); S. 38：婦女的膚色較為蒼白，還比較漂亮。(“The women are moderately pretty, with a rather pale complexion ...”) (Francesco Carletti, ca. 1600, gedruckt 1701); S. 39：婦女皮膚較白，外表通常也很好看。(“The women are white and usually of goodly appearance”) (Bernadino de Avila Girón, 1604), 或者也見 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 288：棕色的外表 (“brauner Gestalt”) (O. van Noort, 1601); S. 376：婦女很白，但缺乏血色(J. Saris, 1617); S. 460f.：男人“相當得白”(“ziemblich”), 婦女則是“極端得白”(“gar weiß”) (C. C. Fernberger, 1621/28); S.585：“與西班牙人的膚色不同”(“an Farbe den Spaniern nicht ungleich”) (C. Schmalkaldenz, 1642/52); S. 612：日本男人皮膚為“黃色/他們的妻子則比較矮小並且較白 / 因為她們很少外出”(“gelb / jhre Weiber aber kurtz vnd weiß / weil sie nicht viel außkommen”); S. 633：“像歐洲人一樣白(weiß wie die Europßer)” (M. Thevenot, 1663); S.660：“黃褐色”(“Geel-Braun”) (C. Hazart dt. 1678, nld. 1667/71); S. 678：男人的膚色為“黃色”(“gelblicht”)，婦女則因為“大都待在家中／像歐洲人／……一樣白 (“mehrentheils in Häusern bleiben / ... so weiß / als die Europeer sein mügen)” (J. Andersen, 1669). 達克・龐帕（D. G. Pomp），第一位到日本的荷蘭人，也認為大多數日本人的皮膚是白色的。Kootte, Tanja G., A Distant Land of Silver, in: van Raay, Stefan (Hg.), *Imitation and Inspiration. Japanese Influence on Dutch Art,* Amsterdam 1989, S. 7-13, 此處 S. 8. 紐霍夫也發現日本人與歐洲人的區別很小：J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, II, S.56.

（48）Jean Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise,* 4 Bde., Paris 1735, 此處 Bd. 2, 80：“中國南部沿海地區的居民面部的膚色，並不是像某些人判斷的那樣，原本就如同我們所見的那般。事實上，在這些省份由於常年高溫，人們的面色才呈現出被陽光曬過的黝黑和橄欖色。但是其它省份的中國人生來就和歐洲人一樣白。”(“La couleur de leur visage n'est pas telle que nous le disent ceux qui n'ont vu de Chinois, que sur les ciôtes des Provinces Méridionales. A la vérité, les grandes chaleurs qui regnent dans ces Provinces ... donnent aux Artisans & aux gens de la campagne, un teint basané & olivâtre; mais dans les autres Provinces, ils sont naturellement aussi blancs qu'en Europe ...”.)

（49）請參考：例如 Cameron, Nigel, *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China*, New York u. Tokyo 1970, S. 150 引用聖沙勿略的話；Pedro Morejón, *Historia y relación de lo svcedido en los reinos de Iapon y China, ... desde el año de 615 hasta el de 19,* Lisboa 1621, S. 104v：“白色的民族”(“gente blanca”); N.Trigault, *De expeditione,* S. 65：“中國民族整體上講是較白的民族，但在靠近熱帶地區的幾個省份中，人們的膚色較黑。”(“Sinica gens ferè albi coloris est, nam nonnulli è prouincijs ob vicinitatem zonae torridae subfusci sunt.”) 方濟各會修士保羅・達・耶穌（Paolo da Gesù）寫給教皇葛雷古爾十三世（Gregor XIII）的信，其中主要對他在廣東見到的中國人進行了描述（！）：“他們膚色為白色”(“sono di color bianco”) (引自 Marcellino da Civezza, *Storia universale delle Missioni Francescane,* Bd. VII/2, Prato 1891, S. 899); Martino Martini, *De bello tartarico historia,* 第3版 Coloniae 1654, S. 19f.. 韃靼人與中國人相同“是白顏色的”(“albo colore”); Henri de Feynes, *Voyage faict par terre depuis Paris Jusques à la Chine,* Paris 1630, S. 164, 稱中國人的皮膚“非常的白”(“fort blanc”)，相應地 Samuel Purchas, Haklvytvs Posthumus or Purchas his Pilgrimes, 4 Bde., London 1625, Bd. III, S. 410：“非常白”(“very white”), 持同樣觀點的還有遊記作家 Johann Christoph Wagner, Das m_chtige Kayser=Reich Sina/ und die Asiatische Tartarey ..., Augspurg 1688, S. 139：中國女性總體看來“美麗／可愛並且優雅（……）有着白色的皮膚和棕色的眼眸”(“insgemein überaus schön/ lieblich und anmuthig ... weiß von Haut und Braun von Augen”)。更詳細的研究見：W. Demel（見註 36）的各種出版物。與中國人相似，1750 年以後歐洲的作者們就很少地把日本人描述為“白種人”了。參看原始資料 P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, II, S. 433：“鉛色的”(*Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande,* 1747/74), S. 486：“橄欖色”(F. M. Abbé de Marsy, dt. 1756), S.507：“面色為棕色”(I. Kant, 1756ff.), S. 744：“通常為黃色，但也有些人更傾向於棕色或白色”。

（50）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 24. 關於日本人的勤奮，請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 296, 354, 等多處.

（51）Raynal, Guillaume-Thomas[-François], *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* 10 Bde., Genève 第 3 版. 1781, 此處 Bd. I, S. 120ff., 151.

（52）J. P. Maffei, *Libri*（見註 14）, S. 206：“對於生活中的種種艱難——饑餓、焦渴、高溫、嚴寒、熬夜以及身體上的疲勞，他們都以令人欽佩的耐力忍受了下來。即便是在最寒冷的冬天，新生兒也會被立刻帶到河中去洗澡。”(“Mortalitatis incommoda, famem, sitim, œstum, algorem,



uigilias, laboresque admirabili patientia tolerant. in lucem editi, uel hyeme summa, protinus lauandi ad flumina deferuntur.")

（53）歐維士筆下的這種性格特徵，請參考： P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 63f. 日本人使托雷斯想到了古羅馬人：感覺敏銳、驕傲、好戰、缺乏耐心、果斷勇敢、為榮譽而戰、尊敬長輩、為保守承諾而竭盡全力並對通姦這樣不體面的行為極為厭惡。但就托雷斯所言，他們很少顧及法律，多用武力解決爭端。在托雷斯看來，那是一個京城之外的行省統治者掌握權力的時代。D. F. Lach, Asia（見註2）, I/2, S. 677f. 可參看到1640年時的原始資料， M. Cooper (Hg.), Japan（見註24）, S. 42ff., 18世紀時 Karl Peter Thunberg 的文獻：[...] *Reisen nach Afrika und Asien, vorzüglich in Japan, während der Jahre 1772 bis 1779, dt. Übersetzung von 1792,* 這裡引自 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, II, S. 741f. 關於這一時期完全一致的德國日本觀：Kreiner, Josef, Deutschland - Japan. *Die frühen Jahrhunderte,* in：同一作者, (Hg.), *Deutschland - Japan. Historische Kontakte, = Studium universale,* Bd. 3, Bonn 1984, S. 1-53, 此處特別是 S. 20; Kapitza, Peter, *Japan in der deutschen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts,* in: Kreiner, Josef (Hg.), *Japan-Sammlungen in Museen Mitteleuropas. Bonner Zeitschrift f. Japanologie* 3, S. 49-57; 同一作者, *Engelbert Kaempfer und die europäische Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte seines Japanwerks im 18.Jahrhundert,* in: *E.Kaempfer, Geschichte（見註30）, Kommentarband,* S. 41-63. 19世紀時的日本學權威濟博爾特（Philipp Franz v. Siebold）也有相似的印象。他對此的描述參看 Scurla, Herbert (Hg.), *Reisen in Nippon. Berichte deutscher Forscher des 17. und 19.Jahrhunderts aus Japan. Engelbert Kaempfer - Georg Heinrich von Langsdorff - Philipp Franz von Siebold,* Berlin/DDR 1969, 此處 S. 370, 388, 420, 437, 442, 465, 503, 508, 516, 537, 543.

（54）Raiß (P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 155f., 引文見 S. 155).

（55）Fr [ançois] Carons, und Jod. Schouten, *Wahrhaftige Beschreibungen zweier mächtigen Königreiche / Jappon und Siam ... Denen noch beigefüget Johann Jacob Merckleins Ost=Indische Reise,* dt. Nürnberg 1663 [以下略為 F. Caron, Beschreibungen], S. 114f. 對於在東亞廣泛存在的墮胎以及販賣、遺棄和殺害兒童的行為歐洲人總是極力批判的。參考：例如 Barrow, John, *Travels in China,* London 1804, S. 167ff.; Meiners, Christoph, *Ueber die Natur der Völker ..., in: Göttingisches historisches Magazin von C. Meiners,* u. L. T. Spittler, Bd. VII/2, Hamburg 1790, 此處引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, S. 788——一個極為複雜的課題，對此基督教觀念起了並仍然起着重要作用。

（56）E. Kaempfer, *Geschichte*（見註30）, II, S. 194.

（57）Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois,* 2 Bde., Paris (ed. Garnier-Flammarion) 1979, 此處 XIX, 16.

（58）第一位來華傳教士羅明堅（Ruggiero）1584年1月25日在澳門寫的一封信，收錄於 *Nvovi Avvisi del Giapone, con alcvni altri della Cina del LXXXIII, et LXXXIV. Cauati dalle lettere della Compagnia di GIESV,* Venetia 1586, S. 171："在這些中國人那裡，人們首先必須充份運用技巧，並且以友好的克制方式行事，而不是運用不得體的火一般的熱情。"（" Con questi Cinesi bisogna procedere cõ gran destrezza et soauità, et non con feruori indiscreti."）

（59）N. Trigault, *De expeditione*（見註32）, II, S. 194.

（60）Pantoja, Diego, *Carta del Padre - ... para el Padre Luys de Guzmã Prouincial en la Prouincia del Toledo. Su fecha de Pequim ... a nueue de Março de mil y seyscientos y dos años,* Sevilla 1605, S. 115v; 請參考：J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註40）, II, S. 37; Pinot, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740),* Paris 1932, S. 407; Guy, Basil, *The French Image of China before and after Voltaire,* = Besterman, Theodore (Hg.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* Bd. 21, Genève 1963, 此處 S. 230.

（61）Fernandez Navarrete, Domingo, *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos y Religiosos de la Monarchia de China,* Madrid 1676, S. 71.

（62）F. Mendes Pinto, *Peregrinação*（見註13）, II, S. 207f.; 請參考：Gaspar da Cruz, in: Boxer, Charles Ralph, *South China in the Sixteenth Century. Being the Narratives or Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O. P. Fr. Martín de Rada, O.E.S.A.,* London 1953, S. 142.

（63）J. González de Mendoza, Historia（見註17）, S. 119f.

（64）J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註40）, I, S. 47: "Is dit in't Heidendom? Wy zÿn in't Parad_s."

（65）D. Pantoja, *Carta*（見註60）, S. 112.

（66）N. Trigault, *De expeditione*（見註32）, S. 70ff.; J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註40）, II, S. 41.

（67）D. Pantoja, *Carta*（見註60）, S. 72v; Alvarez, 據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 63.

（68）J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註40）, I, S. 45ff.

（69）Nach C. R. Boxer, *South China*（見註62）, S. 287.

（70）例如：D. Pantoja, *Carta*（見註60）, S. 73v.

（71）N. Trigault, *De expeditione*（見註32）, S. 71.

（72）Merklein, Johann Jocob [Jacob], *Journal ..., Nürnberg 1663,* 引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註2）, I, S. 637.

（73）F. Caron, *Beschreibungen*（見註55）, S. 111.

（74）關於中國：J. González de Mendoza, *Historia*（見註17）, S. 36："最為乾淨"（"grandísima limpieza"）；關於日本，例如：Rodrigo de Vivero, *Relacion* [17世紀初], nach P. Kapitza (Hg.), Japan（見註2）, I, S. 354.





(75) 例如 J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, II, S. 59.

(76) J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, I, S. 88, 認為，比如在南昌豬是很常見的，“以至於人們不能夠在街上行走”(“dat men de straten nauliks gebruiken kan”). 但是街道上並不是特別的髒，因為糞便被收集起來並被賣到鄉村。在日本由於缺乏肥料情況也是如此，這可以用來解釋那裡傳染病較少流行這一事實。Hanley, Susan B., “Tokugawa society: material culture, standard of living, and life-styles”, in: J. W. Hall (Hg.), *History*（見註 2）, S. 660-705, 此處 S. 697f., S. 679 提到，在近代早期，日本的衛生標準絕對比歐洲要高，但還不若今天高出那樣多。

(77) Semedo, Álvaro [bzw. Semedo, Alvarez], *Imperio de la China i cvltvra evangelica en èl, por los Religiosos de la Compañia de IESVS, hg. v. M. de Faria i Sousa,* Madrid 1642, S. 36：“(這裡請允許我這樣說，因為到處見到這種引人注目的有遠見地使用這種物品的圖景）保持廁所清潔，這在每個家庭中都很普遍。人們在街上和商店裡賣這些紙張，卻絕對不允許在上面寫上字，因為這被認為是一種褻瀆。”)(“ ... permitasenos el dezirlo, porque todo son imagenes de atencion, i providencia en el uso de las cosas) para limpieza en las latrinas generales en toda vivienda. Este se vende por las calles, ademas de averle en las tiendas; i en ninguna manera ha de ser escrito, porque a tener qualquiera letra, es entre ellos sacrilegio el usar d_l en esta parte”). E.Kaempfer, Geschichte（見註 30）, II, S. 173f., 其中描述到，在日本不論是廁所，還是澡堂都是極為衛生的。

(78) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1668 ...,* 引文據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 512.

(79) 參考：例如 M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 46f.; E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30）, II, S. 257.

(80) 關於中國例如 Gaspar da Cruz (in: C. R. Boxer, *South China*（見註 62）, S. 149f.), J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, I, S. 115; D. Fernández Navarette, *Tratados*（見註 61）, S. 16. 關於日本例如 E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30）, II, S. 9ff., 187, 同書第 10 頁稱日本男人“在肉體上很是忠誠”。

(81) 因此，J. Alvarez: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 64f. 參考：M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 64ff.; D. F. Lach, Asia（見註 2）, I/2, S. 658f., 687; Souyri, Pierre F., *Luís Fróis et l'histoire des femmes japonaises,* in: R. Carneiro u. A. Teodoro de Matos (Hgg.), *Século*（見註 20）, S. 629-644, 文中斷定，與後來形成對比，13-16 世紀時的日本婦女相對自由——甚至有要求強制離婚的可能性，儘管形式上的步驟必須由丈夫來完成。

(82) F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55）, S. 113; Varenius, Bernhardus, *Descriptio regni Japoniae,* Amsterdam 1649, 此處據 P. Kapitza (Hg.), Japan （見註 2）, I, S. 574f. 文中論述，對日本男人來說，婦女祇是滿足慾望和消遣的對象以及生孩子的工具。

(83) 例如：Martin de Rada (in: C. R. Boxer, *South China*（見註 62）, S. 182f.); J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 39; A. Semedo, *Imperio*（見註 77）, S. 48. 一般看來，18 世紀時的日本婦女似乎比中國婦女擁有更多的行動自由，參看 Thunberg, Carl Peter, *Resa uti Europa, Africa, Asia, förrättad aren 1770-1779,* 4 Bde., Upsala 1788/93, 此處據 P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, II, S. 724.

(84) D. Fernández Navarette, *Tratados*（見註 61）, S. 71.

(85) J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, I, S. 107, 102: “ meer spraak als de man zelf”.

(86) N. Trigault, *De expeditione*（見註 32）, S. 99：“很少愛真理”(“ veritatis parum amans”.）

(87) 請參考：V. Pinot, *Chine*（見註 60）, S. 83.

(88) S. Purchas, *Pilgrimes*（見註 49）, III, S. 339.

(89) J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註31）, S. 105; J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, I, S. 71, 109, 126. 關於這點和相關內容參看 W. Demel, Fremde（見註 11）, S. 152ff.

(90) A. Semedo, *Imperio*（見註 77）, S. 37f.: “Sachar las pechugas a una perdiz, i ocupar los huecos dellas con otra cosa i cerzir la rotura por donde ellas salieron, se haze cõ tal maestria, que si el comprador no es algun Argos ... se ve con solas plumas i huessos”; “lo que es màs, pintarle de manchas apetitosas ... i de colores naturales, eligiendo para la venta lo màs dudoso del crepusculo del dia”.

(91) Gaspar da Cruz, 此處據 C. R. Boxer, *South China*（見註 62）, S. 129.

(92) Montesquieu, *Esprit*（見註 57）, XIX, 20; Magaillans [bzw. Magalhães], Gabriel de, *Nouvelle relation de la Chine,* Paris 1688, S. 167.

(93) 據 V. Pinot, Chine, S.(見註 60）392.

(94) Rousseau, Jean-Jacques, *Discours* 1. T1., in: ders., *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), 5 Bde., Paris 1990/95, 此處Bd. III, S. 11：(以及以下部分).

(95) M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 47f., 260ff.

(96) P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S.63.

(97) J. Alvarez (1547) 以及 F. Xaver (1552), 據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 63, 80.

(98) 例如 Andersen, Jürgen 對此表示出的更多是欽佩之情，參看 *Orientalische Reise=Beschreibunge,* Schleswig 1669 (P. Kapitza [Hg.], *Japan*（見註 2）, I, S. 678); F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55）, S. 92, 迷信希望昇入想象中的天堂的結果，參看 A. Montanus (P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, I, S. 695), 關於兒童面對死亡的勇氣：Francisci, Erasmus, *Neu-polirter Geschicht= Kunst= und Sitten=Spiegel ausländischer Völcker ...,* Nürnberg 1670 (ebd. I, S. 772f.).



（99）F. Mendes Pinto, *Peregrinção*（見註 13）, II, S. 152："…… 中國人並不是戰士。除了戰爭經驗很少之外，他們的膽子也很小，武器裝備也較差，砲兵更是極為缺乏。"（"... os Chins não são muito homens de guerra, porque além de serem pouco práticos nela, são fracos de ânimo e algum tanto carecidos de armas, e de todo faltos de artilharia."）

（100）Palafox y Mendoça [Mendoza], Juan de, *Historia de la conqvista de la China por el Tartaro,* Paris 1670, 225ff.（以及以下部分）.

（101）Demel, Walter, *China im 17. Jahrhundert - Kriegsgebiet oder Friedensreich?* in: Asch, Ronald (Hgg.), *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit,* München u. Paderborn 2001, S. 543-560.

（102）C. R. Boxer, *South China*（見註 62）, S. 28.

（103）這種關於佔領中國的計劃在大約1570年以後變得逐漸多起來。D. F. Lach, *Asia*（見註 2）, I/1, S. 297ff.

（104）J. González de Mendoza, *Historia* (見註 17), S. 81, 86f.; D. Pantoja, *Carta*（見註 60）, S. 123f.; Herrera [y Tordesillas], Antonio, *Historia general del mundo ...,* 2 Bde., Madrid 1601, 此處 Bd. 2, S. 49, 54. 西班牙方面也曾考慮過要佔領日本，這在 1579 年被范禮安認為是荒唐的。另一方面，稍後秀吉對朝鮮的侵略失敗也證明了日本對（西屬）菲律賓並不構成威脅。他們的船隻畢竟太差了。J. F. Moran, *Japanese*（見註 14）, S. 53.

（105）D. Pantoja, *Carta*（見註 60）, S. 89v："他們祇是用拳頭來毆打對方，扯對方的頭髮，然而幾句話過後，他們又成為朋友了。"（"reñir con armas, mas su reñir es darse algunas puñadas, descabelarse, y tirarse de la melena, y en dos palabras quedan amigos."）

（106）引自 Kaminski, Gerd u. Unterrieder, Else, *Von Österreichern und Chinesen,* Wien u. a. 1980, S. 22.

（107）G. B. Sansom, *Japan*（見註 15）, S. 415f.

（108）請參考：例如 F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55）, S. 83, 92.

（109）A. Herrera [y Tordesillas], *Historia*（見註 104）, II, S. 54; Guzman, Luis de, *Historia de las missiones qve han hecho los religiosos de la compañia de Jesvs, para predicar el sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon,* Bd. I, Alcala 1601, S. 322.

（110）Le Comte, Louis [Hg.], *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine,* 3 Bde. (Bd. III von Le Gobien, Charles), Paris Bde. I u. II, 第 3 版 1697, Bd. III 1698, 此處 Bd. I, S.35.

（111）弗蘭基 1705 年 10 月 15 日給巴爾塔扎・米勒（Balthasar Miller）的信，收錄於 *[Neuer Welt=Brot ...] Allerhand So Lehr= als Geist=reiche Brief / Schrifften und Reis=Beschreibungen / Welche von denen Missionariis der Gesellschaft Iesu Aus Beyden Indien ... angelangt seind,* hg. v. J. Stöcklein bzw. P. Probst bzw. F. Keller, 5 Bde. in 10 Halbbänden bzw. 38 Teilen, Augsburg u. Gr_tz [Graz] bzw. Wien Bd. I/1-4 第 2 版 1728, Bd. I/5-V 第 1 版 1726-1761, 此處 Bd. I/5, S. 41.

（112）D. Fernández Navarette, *Tratados*（見註 61）, S. 30f.

（113）Unverzagt, Johann Georg, *Die Gesandschaft Ihro Kayserl. Majest. [sic!] von Groß=Rußland an den Sinesischen Kayser,* Lübeck 1725, S. 164.

（114）Castanheda, Fernão Lopes de, *História do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses* [1551ff.] hg. v. M. Lopes de Almeida, 2 Bde., Porto 1979, 此處 Bd. I, S. 919; Goes, Damiam de [Góis, Damião de], *Chronica do feliçíssimo Rei Dom Emanvel,* Ti. IV, Lisboa 1567, S. 31v："他們在機械方面的技藝比其他的民族更高。"（"em cousas de arte mecanica passam todallas nações do mundo".）

（115）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 40; J. P. Maffei, *Libri*（見註 14）, S. 94v.

（116）Le Roy, Loys [Louis], *De la vicissitude ov varieté des choses en l'univers ...,* Paris 第 3 版. 1579, S. 93.

（117）D. Pantoja, *Carta*（見註 60）, S. 78.

（118）N. Trigault, *De expeditione*（見註 32）, S. 12ff. 特別是 S. 18ff., 24f..

（119）參看 B. Varenius 的評論：P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 579, 關於北京宮廷由太監所創的多樣性音樂：J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）I, S.46.

（120）請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 139.

（121）J. Nieuhof, Gezantschap（見註 40）, II, S. 36ff.; [Le Jeune, Pierre-Claude], *Observations critiques et philosophiques sur le Japon et sur les Japonais, Amsterdam u. Paris 1780, dt. Kritische und Philosophische Bemerkungen über Japan und die Japaner [1782],* in: P. Kapitza (Hg.), Japan（見註 2）, II, S. 690, 其中把中國人和日本人描述為"熟練的模倣者，而非發明者"。

（122）Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, *Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'empire du Japon ...,* Rouen 1715, 此處據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, II, S. 127f.

（123）可參看利瑪竇對中國繪畫的評論："他們不懂得用油彩作畫，也不會在畫中運用陰影，因此他們的繪畫是死的，沒有生氣。"引自 Thiel, Josef Franz, *Die christliche Kunst in China,* in: Ders. (Redakteur) / Haus Völker und Kulturen, St. Augustin (Hg.), *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum,*（展覽目錄）St. Augustin 1980, S. 27-51, 此處 S.42.

（124）例如 Vivero, Rodrigo de, "Relacion, y noticias, de el reino del Japon"（手稿）, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 354.

（125）B. Varenius, 據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 582f., 引文見 S. 583.

(126)請參考 Demel, Walter, *Abundantia, Sapientia, Decadencia - Zum Wandel des Chinabildes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in: Bitterli, Urs u. Schmitt, Eberhard (Hgg.), *Die Kenntnis beider "Indien" im frühneuzeitlichen Europa, = Akten der Zweiten Sektion des 37. deutschen Historikertages in Bamberg 1988,* München 1991, S. 129-153.

(127)請參考 Budde, Hendrik, *Japanische Farbholzschnitte und europäische Kunst. Maler und Sammler im 19. Jahrhundert,* in: D. Croissant u. L. Ledderose (Hgg.), Japan（見註 3), S. 164-177, 此處 S. 164f.; 同一作者, *Japanmode in Europa,* in: ebd., S. 425f.

(128)Raiß, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 157f., 引文見 S. 157.

(129)請參考 D. F. Lach, Asia（見註 2), I/2, S. 658. 日本人三好忠良（Tadayoshi, Miyoshi）甚至提到過，"日本人憧憬遙遠的大陸並且偏愛異域題材。"同一位作者, *Japanische und europäische Kartographie vom 16. bis zum 19. Jahrhundert,* in: D. Croissant u. L.. Ledderose (Hgg.), *Japan*（見註 3), S. 37-45, 引文見 S.40.

(130)W. Demel, *Fremde*（見註 11), S. 107f. 這些器械似乎在運輸過程中已經部分損壞了。

(131)Zechlin, Egmont, *Die Ankunft der Portugiesen in Indien, China und Japan als Problem der Universalgeschichte,* in : *Historische Zeitschrift* 157, 1938, S. 491-526, 此處 S. 520ff.; Villiers, John, "The Portuguese and the Trading World of Asia in the Sixteenth Century", in: P. Milward (Hg.), *Voyages*（見註 12), S. 3-13, 此處 S. 3f.

(132)M. M. Silva u. J. M. Alvárez, *Ensaios*（見註 18), S. 121ff.

(133)請參考：例如 Vos, *Ken, Les Hollandais au Japon, in: Oranda*（見註 6), S. 10f., 文中強調，日本在 18 / 19 世紀時還屬於歐洲人不太熟知的國度，僅僅是因為它遙遠的距離和品質良好的非模倣產品而出名。

(134)*"Jüngste Zeytung auß der weitberühmten (!) Insel Jappon ...",* Dillingen 在 1586 年就已經報道，日本人對印刷術的瞭解比歐洲人更早,"因為日本人並不知曉他們是從何時開始運用這一技術的。"("sintemalen man von jren Anfang nit weiß") (P. Kapitza [Hg.], *Japan*（見註 2), I, S. 150).

(135)請參考：例如 B. Varenius, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*(見註 2), I, S. 580.

(136)D. F. Lach, *Asia*（見註 2), I/1, S.263.

(137)至少賴斯（Raiß）是持這種觀點的, in: Kapitza（見註 2), I, S. 155.

(138)關於日本：Franz Xaver an das Jesuitenkolleg in Coimbra, Kangoshima, 5.10.1549, in: G. B. Ramusio (Hg.), *Navigationi*（見註 12), I, S. 381, 383; Brief aus Cochin v. 29. 1. 1552, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 80; 關於中國：N. Trigault, *De expeditione*（見註 32), S. 20.

(139)例如，關於沙勿略對日本的描述（參考：D. F. Lach, *Asia*（見註 2), I/2, S. 665, 事實上此書中指的是修道院），關於中國：J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註 31), S. 99.

(140)Noël, François, *Sinensis Imperii libri classici sex,* Pragae 1711, Vorrede.

(141)G. de Magaillans, *Relation*（見註 92), S. 109.

(142)Medhurst, W [alter H.], *China: its state and prospects, with especially reference to the spread of the Gospel,* London 1838, S. 171："在中國精通文字的人數大得驚人，男性人口中的一半都能夠閱讀。"("The number of individuals acquainted with letters in China, is amazingly great, One half of the male population is able to read.")16 世紀時的佛羅易士已經發現，身份高貴的日本婦女幾乎都會書寫，與之相反歐洲婦女卻很少能夠書寫。Costa-Lopes, Ana Maria, "Imagens do Japão. 'Do que toca as mulheres, e de suas pessoas e costumes' no Tratado de Luís Fróis". in: R. Carneiro u. A. Teodoro de Matos (Hgg.), *Século*（見註 20), S. 591-601, 此處 S. 597.

(143)Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat,* München 1983, S. 463.

(144)請參考：例如 Franz Xavers Brief v. 29.1.1552 (P. Kapitza [Hg.], *Japan*（見註 2), I, S. 79f.), 以及 J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註 31), S. 119.

(145)例如 N. Trigault, *De expeditione*（見註 32), S. 27f.; Raiß, in: Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 159.

(146)D. F. Lach, *Asia*（見註 2), I/2, S. 688.

(147)D. Pantoja, *Carta*（見註 60), S. 90v.

(148)例如 Rhodes, Alexandre de, *Sommaire des divers voyages et missions apostoliques du R. P. --- ... à la Chine & autres Royaumes de l'Orient,* Paris 1653, S. 25. 第一位來華傳教士羅明堅（Michele Ruggiero）便這樣認為，他在 1583 年的一封信中——再錄於 *Nvovi Avvisi*（見註 58），引文見 S. 162——寫道，筆劃組合無限多的可能性使得中國文字是這樣的難，"中國人自己也要花上幾年的工夫才能學會"("che gl'isteßi Cinesi vi spendono gli anni"). 黑格爾認為，"在象形文字[意指漢語]中，具體的精神層面上的各觀念之間的關係必定是混亂和難以區別的。"引文據 Song, Du-Yul, *Aufklärung und Emanzipation. Die Bedeutung des asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber,* Berlin 1987, S. 22.

(149)J. de Palafox y Mendoza, *Historia*（見註 100), S. 225ff.

(150)武士們應像對武器那樣以同等的認真態度把精力投入到文學中去，這在所謂的德川體制時便確定了。在內戰結束和鎖國時期開始後，武士由受封的領主封臣轉變成了領取俸祿的官吏。G. B. Sansom, *Japan*（見註 15), S. 446; Hall, John Whitney, *Das Japanische Kaiserreich, = Fischer Weltgeschichte,* Bd. 20, Frankfurt/M. 1968, S. 195f.

(151)[P.-C. Le Jeune], *Observations,* dt. Bemerkungen（見註



151), in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*(見註2), II, S. 685ff. (請參考例如如上所引, S. 339, 466, 509).

(152)N. Trigault, *De expeditione*(見註32), S. 29ff.; J. Nieuhof, *Gezantschap*(見註40), II, S. 19ff.

(153)B. Varenius, 據 P. Kapitza (Hg.), *Japan*(見註2), I, S. 578f., 引文 S. 578.

(154)例如 F. Lopes de Castanheda, *História*(見註114), I, S. 919; J. H. van Linschoten, *Itinerario*(見註31), S. 104f., 他對中國借風而行的交通工具的構造大加贊揚，此外他還在家鄉荷蘭發現了類似的仿製品。

(155)Acosta, José, *Historia natvral y moral de las Indias,* Sevilla 1590, S. 406; A. Herrera [y Tordesillas], *Historia*(見註104), II, S. 47; N. Trigault, *De expeditione*(見註32), S. 29; A. Semedo, *Imperio*(見註77), S. 71f., 76ff.; J. Nieuhof, *Gezantschap*(見註40), II, S. 19.

(156)M. Tadayoshi, *Kartographie*(見註129), S. 38.

(157)G. de Magaillans, *Relation*(見註92), S. 75.

(158)Aduarte, Diego, *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la orden de predicadores en Philippinas, Iapon, y China,* 2 Tle., Manila 1640, S. 118; Kircher, Athanasius, *China Monumentis quà Sacris quà Profanis, Nec non variis Naturae et Artis Spectaculis Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata,* Amstelodami 1667, S. 98, 169; A. de Rhodes, *Sommaire*(見註148), S. 20f.

(159)請參考：早在 Haithonus Armenus, *De Tartaris liber* [1307 (!)], in: Grynaeus, Simon, *Novvus orbis regionvm ac insvlarvm veteribus incognitarvm,* Basileae 1532, S. 419; Pufendorf, Samuel, *De Iure Naturae et Gentium* [libri VIII, 1672], hg. v. G. Mascovius, Frankfurt/M. u. Leipzig 1759, 重印 Frankfurt/M. 1967, II, 3 § 7："中國人有兩隻眼睛，歐洲人有一隻眼睛，其他的民族都是瞎子。"("Iamdudum a Chinensibus Europaeis vnus duntaxat oculus relictus, caeteri coecitatis damnati.")

(160)例如 J. H. van Linschoten, *Itinerario*(見註31), S. 106.

(161)據 Watson, Walter, *Interpretations of China in the Enlightenment: Montesquieu and Voltaire, in: Actes du colloque international de sinologie,* Bd. 2: *Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières,* Paris 1980, S. 16-37, 此處 S. 16, 在與中國有關的問題中，中華文化究竟有多麼悠久這一問題在17和18世紀一直是爭論的焦點。Mungello, David, *Curious Land: Jesuit accomodation and the origins of sinology,* = *Studia Leibnitiana, Supplementa,* Bd. 25, Stuttgart 1985, S. 102f., 124ff.

(162)引自 Dawson, Raymond, *The Chinese Chameleon, an analysis of European conceptions of Chinese civilization,* London u. a. 1967, 此處 S. 68.

(163)V. Pinot, *Chine*(見註60), S. 416.

(164)B. Guy, *Image*(見註60), S. 302.

(165)Armogathe, Jean-Robert, *Voltaire et la Chine: Une mise au point, in: Actes du colloque international du sinologie,* Bd. 1: *La mission française de Pékin au XVIIe et XVIIIe siècles,* Paris 1976, S. 27-39, 此處 S. 28, 33ff.; G. Kaminski u. E. Unterrieder, *Österreicher*(見註106), S. 39, 47.

(166)N. Cameron, *Barbarians*(見註49), S. 150; G. de Magaillans, *Relation*(見註92), S.109.

(167)例如 Bouvet, Joachim, *Portrait historique de l'empereur de la Chine,* Paris 1697, S. 146f.; A. Kircher, *China*(見註158), S. 169,212.

(168)Wolff, Christian, *Rede von der Sittenlehre der Sineser* [1721], in: *Gesammelte kleine philosophische Schriften,* Bd. 6 (Halle 1740), = J. École u. a. (Hgg.), *Christian Wolff. Gesammelte Werke,* 1. Abt., Bd. 21/6, Hildesheim u. New York 1981, S. 529-662, bes. S. 236, Anm. 140. 與沃爾夫相反的觀點，例如 Bachmann, Hanns-Martin, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs,* = *Schriften zur Verfassungsgeschichte,* Bd. 27, Berlin 1977, S. 38ff.

(169)J. González de Mendoza, *Historia*(見註17), S. 90: "君王、公爵、伯爵、諸侯以及家臣"("Príncipe, Duque, Marqués, Conde, Señor de vasallos")；請參考 J. H. van Linschoten, *Itinerario*(見註31), S. 104. 杜赫德(Du Halde)在 *De la Noblesse*(論貴族)一書中以"在中國，貴族並不是世襲的(……)."("La nobless n'est point héréditaire à la Chine ...")開頭的一章中寫道，祇有皇族成員、(當時的)官員、雖未經科舉考試但已獲得某種榮譽稱號的文人、參加科舉考試的學生以及孔夫子家族才屬於貴族。J. - B. Du Halde, *Description*(見註48), II, S. 58ff., 引文見 S. 58.

(170)N. Trigault, *De expeditione*(見註32), S. 25："即使這些哲學家不直接統治國家的話，帝王本身也會用哲學家的話來統治國家。"("...tametsi huic regno Philosophi non imperent, dici tamen debet, Reges ipsos a Philosophis gubernari.")請參考：Bartoli, Daniello, *Dell'Historia della Compagnia di Giesu. Terza parte dell'Asia: La Cina,* Roma 1668, S. 12."好的學者乃是帝國的全部命脈"("buoni Letterati, cioè tutta la nobilità di quel Regno").

(171)Wolff, Christian, *Von den Regenten, welche sich der Weltweisheit befleißigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen* [1730], in: *Gesammelte kleine philosophische Schriften,* Bd. 6 (Halle 1740), = J. École u. a. (Hgg.), *Christian Wolff. Gesammelte Werke,* 1. Abt., Bd. 21/6, Hildesheim u. New York 1981, S. 529-662, bes. S. 530, 565f.; Voltaire, François-Marie Arouet, *Abrégé de l'histoire universelle depuis Charlemagne jusques à Charlequint,* 3 Bde., La Haye 1753/55, 此處 Bd. 1, S. 18f.：參考 Orieux, Jean, *Voltaire ou la royauté de l'esprit,* 2 Bde., Paris 第2版，1977，此處 Bd. II, S. 297f.;



Demel, Walter, *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries,* Hong Kong 1991, S. 45-64, S. 59.

（172）D. F. Lach, *Asia*（見註 2）, I/2, S. 678; M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註24）, S. 53f.; J. F. Moran, *Japanese*（見註14）, S. 31, 他認為歐洲人的稱號（Kaiser, König 等）在日本並不適用，並且通過自己的努力，儘量避免誤解。

（173）San Roman de Ribadeneyra, *Historia general de la Yndia Oriental,* Valladolid 1603 (P. Kapitza [Hg.], *Japan*（見註 2）, I, S. 294ff., 此處 S. 297.

（174）F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55）, S. 81.

（175）M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 54.

（176）G. P. Maffei, *Libri*（見註 14）, S. 208. 據馬菲分析在日本有五個階層，分別是：與歐洲高級貴族相似的統治階層，僧侶階層，由市民和在民事及軍事方面為國王服務的低級貴族組成的第三階層，之後是小商人、工人和為數眾多的手工業者，最後是農民。這種嚴格的等級制度從大約17世紀時起就開始瓦解了。G. Goodman, *Japan*（見註 20）, S. 4.

（177）1549 年 1 月 1 日的信，收錄於 G. B. Ramusio (Hg.), *Navigationi*（見註 12）, I, S. 377v-379v, 此處 S. 377v; G. P. Maffei, *Libri*（見註 14）, S. 54f. 連少挺稱“皇帝”為“iacatay”（yakata 原意為宮殿，官邸），稱諸侯 -“在我們這裡被稱為公爵或伯爵”（“ghelijck by ons graven ende hertoghen”）- 為“cunixu” = kuni-shu bzw. koku-shu，也就是大名，又把較小的統治者稱為“tonos” - “這裡被稱為領土封臣”（“gelijk by ons baronen ende leen-heeren”）—這顯然指的是武士。J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註 31）, S. 118f.; D. F. Lach, *Asia*（見註 2）, I/2, S. 660f., 714. 關於皇帝的稱號參看：Demel, Walter, *Kaiser außerhalb Europas? Beobachtungen zur Titulatur außereuropäischer Herrscher zwischen “deskriptiver” Reiseliteratur und politischen Interessen,* in: Beck, Thomas u. a. (Hgg.), *Überseegeschichte. Beiträge der jüngeren Forschung,* = Rudolf v. Albertini, Eberhard Schmitt (Hgg.), *Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte*, Bd. 75, Wiesbaden 1999, S. 56-75.

（178）Ching, Julia, *Konfuzianismus und Christentum,* dt. Mainz 1987 (engl. 1977), S. 188ff.; Uitzinger, Ellen, *Het Keizershap in China - Emperorship in China, in: De Verboden Stad. Hofcultuur van de Chinese keizers (1644-1911) - The Forbidden City. Court Culture of the Chinese Emperors (1644-1911),*（展覽目錄）Rotterdam 1990, S. 71-91.

（179）Valignano 引文見：M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 56; J. H. van Linschoten, *Itinerario*（見註 31）, S. 118f., 引文見 S. 118:“他們是土地的絕對的主人”（“zijn absolutelicke heeren van't landt”）. 請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 158.

（180）引文據 M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 57：“所知的世界上最偉大、最強勢的專制統治”（“the greatest and powerfullest Tyrrany, that ever was heard of in the world”）. 從這層意義上講——還未涉及迫害基督徒問題，馬菲就談到了“獨裁者織田信長”（“tyrannus Nubunaga”）.（P. Kapitza [Hg.], *Japan*（見註 2）, I, S. 184）.

（181）F. Caron, Beschreibungen, S. 83f., 87f.; 參考：例如 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 696, 關於中國：J. Barrow, John, *Travels*（見註 55）, S. 371ff.

（182）托雷斯的觀點參看 M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24）, S. 41;佛羅易士的觀點：P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 139.

（183）A. Semedo, *Imperio*（見註 77）, S. 184; L. Le Comte [Hg.], *Mémoires*（見註 110）, II, S. 32f., 兩人都對法官的專橫行徑進行了描寫。

（184）“最早期的報道強調物質財富、熟練的技術以及中國社會的複雜組織形式。中世紀後，像克羅斯（Cruz）、門多薩和馬菲等試圖找出其綜合情況的人就更傾向於強調中國在政治、教育及社會結構方面普遍存在的理性秩序。”（“The earliest accounts stress the material wealth, technological skills, and complex organization of Chinese society. Those who try after mid-century, like Cruz, Mendoza and Maffei, to present a synthesis tend to emphasize the rational order prevailing in China's governmental, educational, and social structure.”）D. F. Lach, *Asia*（見註 2）, I/2, S. 821.

（185）F. Mendes Pinto, Peregrinação（見註 13）, II, S. 166f., 180ff.; J. González de Mendoza, *História*（見註 17）, S. 97ff.

（186）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 260：“惡魔般殘虐”（“con una crueldad de demonios”），他還認為（S. 80），“以同樣的文明和勤奮的精神，君王也管理司法正義的進行”（“El mismo cuidado y diligencia que este gran Príncipe tiene en que en su Reino se administre justicia con rectitud ...”）; Parker, Robert, *The Historie of the great and mightie kingdome of China ...,* London 1588, Amsterdam 1973 重印, S. 261.

（187）中國：J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 63: 日本：G. B. Ramusio (Hg.), *Navigationi*（見註 12）, I, S. 378; P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 268; F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55）, S. 85ff.

（188）J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17）, S. 92; J. B. Du Halde, *Description*（見註 48）, II, S. 136f. 顯然，滿族人在統治之初並不實行這一溫和的政策：J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40）, II, S. 50f. 像伏爾泰這樣的死刑反對者當然深切同情這一人道主義行為（請參考：同一作者，*Œuvres complètes,* hg. v. Moland, Louis, 54 Bde., Paris 1877/85, Nendeln 1967 重印, 此處 Bd. XV, S. 81), 這在 17 世紀的作家看來“相當軟弱無力”（“ziemlich kraftlos” - so J. Nieuhof, 出處同上, S. 50）甚或“極為軟弱無力”（見 Dapper, Olfert, *Gedenkwaerdig Bedryf / Der Nederlandsche / Oost-Indische Maetschappye op de Kuste*

en in het Keizerrÿk / van / Taising of Sina ..., Amsterdam 1670, S. 476).

(189)利瑪竇／金尼閣對這點特別強調，他們認為中國的官吏很專橫。N. Trigault, *De expeditione*（見註 32), S. 98.

(190)請參考：例如 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 63, 260.

(191)M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24), S. 154ff.; Montesquieu, *Esprit*（見註 57), VI/13, XII/14.

(192)參看馬菲的觀點：D. F. Lach, *Asia*（見註 2), I/2, S. 708.

(193)請參考：例如 Raiß, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 155，對此的描述又見 Richard Cocks, ebd., S. 407，其他例子見 S. 451ff., 507, 752 等多處；F. Caron, *Beschreibungen*（見註 55), S. 78f., 82, 91f.

(194)引文見 Tames, Richard, *Encounters with Japan,* New York 1991, S. 67 之前；M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24), S. 158ff.; 請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 377f., 762.

(195)M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24), S. 156, 161; P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 260.

(196)請參考：M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24), S. 151ff. 沙勿略在 1549 年 11 月 5 日的信中寫道，由於嚴厲的刑罰，日本的盜竊犯很少，沒有哪一個民族像日本人這樣如此厭惡盜竊行為。 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 79.

(197)L. Le Comte [Hg.], *Mémoires*（見註 110), I, S. 404f.

(198)歐維士（1547）的報道，收錄於 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 63.

(199)F. Caron, *Beschreibungen*（見註55), S. 29, 55f., 他估算，上層社會的總收入達到兩億八千三百萬荷蘭盾，合一億一千四百萬塔勒。A. Montanus, *Gesandtschafften*（見註21), S. 55ff., 74. 關於乞討參看 E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30), II, S. 183ff., 244, 259.

(200)J. González de Mendoza, *Historia*（見註 17), S. 68; Osorio, Hiernoymus [Jéronimo], *De rebvs; Emmanvelis regis Lvsitaniae invictissimi virtvte et avspicio ... gestis; libri duodecim,* 第 2 版. Coloniae Agrippinae 1574 [Erstauflage: Olysippone = Lissabon 1571], S. 411; Escalante, Bernadino de, *Discvrso de la navegacion qve los Portugueses hacen a los Reinos y Proouincias del Oriente ...,* Sevilla 1577, hg. v. Sanz, Carlos, Madrid 1958 重印, S. 31v., 49. 拉達（Martín de Rada）在報道（C. R. Boxer [Hg.], *South China*（見註 62), S. 294）中指出，這並不完全符合實際情況。J. Nieuhof, *Gezantschap*（見註 40), II, S. 34ff.部分地報道過乞食者的無恥。

(201)Temple, Richard C. (Hg.), *The Travels of Peter Mundy, in Europe and Asia, 1608-1667,* Bd. III, London 1919, S. 303.

(202)Smith, Adam, *The Wealth of Nations,* hg. v. E. R. A. Seligman, 2 Bde., London u. New York 1970/72, 此處 Bd. I, S. 64.

(203)請參考 Eberhard, Wolfram, *Geschichte Chinas. Von den Anfangen bis zur Gegenwart,* Stuttgart 1971, S. 334ff.

(204)重農主義者的中國觀請參考：例如 W. Demel, *Abundantia*（見註 126), S. 142ff.

(205)*Des Herrn Admirals, Lord Ansons Reise um die Welt ...,* hg. von Walter, Richard, Leipzig u. Göttingen 1749, S. 336. 這部著作到1800年時用六種不同的歐洲語言至少出版過五十版！

(206)W. Demel, *Abundantia*（見註 126), S. 146ff.

(207)C. P. Thunberg, *Resa*(見註83）；請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), II, S. 713ff., 特別是 S. 713. 但圖恩伯格的觀點也有相當多的保留，例如："雖然這個民族沒有學術、科學以及美好藝術光輝的照耀，但他在知識水準、洞察能力、文化和啟蒙方面的成就是這樣高，以至於使這成為可能。"（引文出處同上，S.744).

(208)I. Hijiya-Kirschnereit, *Insula*（見註 27), S. 12（戈洛夫寧[Golovnin]也曾引用過）；J. Kreiner, *Deutschland*（見註 53), S. 32ff.

(209)"編者的回憶"("Nacherinnerungen des Herausgebers"), in: E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30), II, S. 416, 417. 這一評價可追溯到孟德斯鳩那時，例如黑格爾也同意這種看法。D. -Y.Song, Aufklärung（見註 148), S. 27ff., 特別是 S. 30.

(210)歐維士感覺到的是友好而非陌生，但沙勿略在他在這個國家生活過一段時間後很快地糾正了這一觀點。請參考 M. Cooper (Hg.), *Japan*（見註 24), S. 41f.; D. F. Lach, *Asia*（見註 2), I/2, S. 658, 669, 他在 671 頁提出論斷，日本人的好奇和懷疑使得他們無法把基督教學說排除在外。

(211)"The first voiage of the English to the Island of Japan", o. O. 1617, in: P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2), I, S. 385.

(212)E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30), II, S. 194（引文），請參考：227, 265.

(213)E. Kaempfer, *Geschichte*（見註 30), II, S. 394ff., 他在第395頁提到，一個民族能夠孤立存在的法則已被幾位最近的世界智者[= 哲學家]所否定。Vgl. dazu die ablehnenden "Nacherinnerungen" seines Herausgebers Dohm, ebd., S. 414ff. Wolff, Christian, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum,* Frankfurt/M. & Leipzig 1764 的重版和譯本, = J. B. Scott, *The Classicals of International Law,* 2 Bde., Oxford 1934, hier §§ 75, 187, 295-297.

(214)Justi, Johann Heinrich Gottlob v., *Die Chimäre des Gleichgewichts der Handlung und Schiffahrt,* Altona 1759, S. 22ff., Klueting, Harm 作了討論：*Die Lehre von der Macht der Staaten. Das außenpolitische Machtproblem in der "politischen Wissenschaft" und in der praktischen Politik im 18.Jahrhundert, = Historische Forschungen,* Bd. 29, Berlin 1986, S. 95f.稍後尤斯蒂寫了 *Vergleichungen der Europäischen mit den Asiatischen und*



andern vermeintlich Barbarischen Regierungen (Berlin u. a. 1762)，他在這部著作中（S. 319ff.）對自我孤立法則進行了維護。

（215）日本的開放當然並不僅僅是被迫的，這有其廣泛的必要性。但如果沒有佩里（Commodore Perry）的“黑船”，這件事可能不會如此快的達成。

（216）Fisch, Jörg, *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15.Jahrhundert bis zur Gegenwart,* = v. Albertini, Rudolf u. Gollwitzer, Heinz (Hgg.), *Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte,* Bd. 26, Stuttgart 1984, S. 226, 256, 258.

（217）Mittag, Achim, *Wer sind die “vortrefflichen Menschen im Westen”? Einige Randbemerkungen zur Wahrnehmung des Westens in China anhand einer Strophe aus dem “Klassischen Buch der Lieder”,* in: Müller, Winfried u. a. (Hgg.), *Universität und Bildung. Festschrift Laetitia Boehm zum 60. Geburtstag,* München 1991, S. 301-312, 引文見 S. 309, 請參考 S. 301：在許多啟蒙思想家看來，中國人特別適合間離化的觀察，因為在他們自我發生並且至少同等重要的文化框架內，“具備了細緻且如漫畫般描述地進行觀察，特別是教育方面、道德誠實方面以及雖與日常準則相聯繫卻又完全理性地進行判斷的前提條件。”

（218）Demel, Walter, *Europäische Geschichte des 18. Jahrhunderts. Ständische Gesellschaft und europ_isches Mächtesystem im beschleunigten Wandel (1689/1700 - 1789/1800),* Stuttgart u. a. 2000, S. 275ff.

（219）I. Hijiya-Kirschnereit, *Insula*（見註 27）, S. 13f.

（220）P. Kapitza, *Aufklärung*（見註 53）.

（221）引自 Schulin, Ernst, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts f. Geschichte,* Bd. 2, Göttingen 1958, S. 245, Anm. 247.

（222）J. Kreiner, *Bild*（見註 5）, S. 21ff.

（223）M. Cooper 的注釋, 見同一作者（Hg.）, *Japan*（見註 24）, S. 164.

（224）從室町時代（1392-1573）到元祿時代（1688-1703）日本刑事司法的殘虐或許是由內戰引起的嚴酷的社會規律化的部分表現。到平安時代，人們的處事方式就和緩多了。G. B. Sansom, *Japan*（見註 15）, S. 412f.,引文見 S. 412.

（225）常出現的局部農民起義多會被無情地鎮壓，此外由於長期的和平以及18世紀時社會關係的轉變，人們“已不再隨意地進行大規模的屠戮了”。G. B. Sansom, *Japan*（見註15）, S. 450（引文）, 506f.

（226）耶穌會巡視員范禮安給他的修會同事寫道，要按照日本人的清潔和禮貌標準行事。J. F. Moran, *Japanese*（見註 14）, S. 54.

（227）請參考 F. Mendes Pinto, *Peregrinação*（見註 13）, II, S. 101f.

（228）歐維士（1547）的觀察, in: J. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 64.

（229）請參考 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 156－在處理自己的家庭分歧時也要有第三方充當調節人－與斯多葛派的對比 ebd., S. 234.

（230）對於中國人，著名的德美籍中國學家艾伯華（Eberhard）在這一問題上持這一態度。請參考 Eberhard, Wolfram, *Über das Denken und Fühlen der Chinesen, = Themen-Reihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung,* Heft 39, o. O. 1982, 此處 S. 19ff. 關於這一方向的較早的研究：Granet, Marcel, *Das chinesische Denken. Inhalt - Form - Charakter,* hg., eingeleitet und übersetzt von Porkert, Manfred, München 1963, 1980 簡裝本.

（231）引自 P. Kapitza (Hg.), *Japan*（見註 2）, I, S. 139, 對於飲食方式的評論, ebd., S. 113ff., 157.

【譯校者說明】本文在翻譯過程中得到了中國人民大學（北京）文學院的雷立柏教授（Prof. Dr. Leo Leeb）的熱情幫助，在校閱的過程中也得到了慕尼黑軍事大學歷史系的戴默爾教授（Prof. Dr. Walter Demel）本人的鼎力襄助，在此一併致謝！本篇的部分內容曾以下述名稱發表過：Walter Demel, *Die politischen Ordnungen Japans und Chinas in der Wahrnehmung frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichterstatter,* in: Thomas Beck u. a. (Hgg.), *Barrieren und Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift für Eberhard Schmitt zum 65. Geburtstag,* Wiesbaden 2004, S. 160-176; 同一作者, T*he Images of the Japanese and the Chinese in Early Modern Europe: Physical Characteristics, Customs and Skills. A Comparison of Different Approaches to the Cultures of the Far East, in: Itinerario* (Leiden), Bd. 25/3-4, 2002, S. 34-52. 後一篇的英文稿也有一個日文翻譯：ヴァルター・デーメル（中村　武司訳）近世ヨーロッパにおける日本人と中国人のイメージ：身体的特徵－習俗－技術－極東の文化へのさまざまなアプローチの」頁 38-59 ，in: Journal of History for the Public 2, 2005, S. 38-59。

李雪濤譯



日本天正少年使團訪歐始末

姚麗雅*

16世紀末的日本天正少年使團訪歐是早期東西文化直接接觸的一次重要事件，也是日本歷史上的首次遣使訪歐紀錄，代表着東方文化的天正使團在當時的歐洲掀起了一陣不小的波瀾。本文試分析天正使團在日本天主教會日益發展的時代被派遣到歐洲的背景及其原因，記敘了天正使團經澳門到達印度果阿而至羅馬以及得到西班牙和葡萄牙國王及教皇接見的經過。



位於日本大村市的天正遣歐使節雕像

1582年（天正十年），正當日本天主教發展到最高潮的時候，在耶穌會遠東巡察使范禮安神父的策劃下，九州的天主教三大名即大友宗麟、大村純忠和有馬睛信派遣了一支由四位貴族少年組成的使團出訪羅馬。這四位少年就是伊東・滿所（13歲）、千千石・米蓋爾（13歲）、原・馬爾奇諾（13歲）和中浦・朱里安（14歲），其中前兩位是正使，馬爾奇諾和朱里安作為副使隨同出行。

出使緣由與使節人選

范禮安作為耶穌會遠東巡察使當時是出於甚麼考慮策劃這次出使的呢？其主要目的有二：第一，為了籌集資金。資金缺乏一直是困擾遠東傳教團的一個難題，范禮安希望通過使節展示傳教成果和東方文化來引起歐洲人對在日本傳教的濃厚興趣，從而派遣更多的傳教士來日本，同時為日本傳教團提供更多的資金。第二，為了擴大天主教在日本的影響，提高其地位。日本使節遊歷歐洲的見聞將使其國人對歐洲輝煌的天主教文化感到震驚；如此一來，天主教在日本的地位和吸引力自然就提高了。

巡察使神父原本打算隨使團同去羅馬，不料他們到達果阿後（1583年10月）范禮安收到了耶穌會總會長阿奎維瓦（Acquaviva）要求其留守印度的信件。於是，改由羅耀拉（Nuno Rodrigues）和美斯基泰(Diogo de Mesquita)隨四人同行，前者是果阿聖保祿學院院長，也是耶穌會印度省委派去羅馬作報告的代表，後者是與他們一同從日本來的耶穌會士。(1) 在給美斯基泰的指示中，范禮安苦口婆心地解釋其意圖：

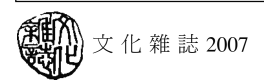
> 第一是尋求聖俗兩界的幫助，我們在日本需要他們的幫助；第二是使日本人瞭解基督教的榮耀和偉大，瞭解君主和皇室的尊嚴、王國和城市的繁榮和強盛，以及宗教享有的容光和權力。這些日本少年回國後將把在歐洲的所見所聞一五一十地講給國人聽，此前日本人光從我們口中聽說

*姚麗雅，上海大學文學院歷史系碩士研究生。





天正使節：Julian Nakaura 像







伊東・滿所在羅馬

歐洲的情況總是將信將疑，使節們的親身經歷無疑將有助於樹立我們的誠信和威望，這樣日本人則更能理解神父們遠涉重洋來日傳教的原因了。現在他們很多人都不理解，他們認為我們很窮，在國內毫不起眼、微不足道，所以來他們國家尋求財富，而向上帝禱告則僅僅是託辭。

為達到第一個目的，應該需要國王、教皇、眾紅衣主教和歐洲各君王接見日本使節，在交談中他們會發現日本少年有多麼優秀，可知我們在致他們的信中所述的內容均非胡編亂造，王室說不準會受感動而向日本伸出援助之手呢。因此，最好是由這三位日本大名派遣的、正直而高貴的使者以大名的名義覲見國王並請求國王增加對日本傳教團的援助。

對於第二個目標，使節們應由王子們友好地接待。他們應該瞭解王子們身份的高貴，看到我們城市的美麗繁榮和教會普遍的威信。因此，無論是在葡王的宮殿還是在羅馬，或是任何使者們所經之地，展現給他們的都應該是高貴的物品，宏偉的高樓、教堂、宮殿，美麗的花園以及其它此類東西，如銀器館、聖器收藏室和其它能教化他們的東西，任何起相反作用的東西都不得被他們看到或聽到。(2)

可見，這次派遣使團訪歐不是偶然的，范禮安的深思熟慮在這份指示中可見一斑。這四位少年身負着重要使命，而他們成功與否，在范禮安看來，關係到日本教會的前途命運。



范禮安神甫（Alexander Valignano S. J.）

天正使節：Martinho Hara 像





少年使節肖像圖（中間疑為美斯基）

既然這次訪歐如此重要，按常理來說，使團成員應該精挑細選、反複考驗才對，但事實似乎並非如此。伊東·滿所是使團中最重要的一位使節，其身份引起了爭議。范禮安稱，滿所是豐後掌權者大友宗麟派出的使者，滿所的叔叔娶了宗麟的侄女，滿所的爺爺 Ito Yoshisuke 也曾是日向最有權力的大名，其家族一度衰落，在豐臣秀吉時代東山再起，其勢力一直延續至幕府時期。[3] 1588年10月，范禮安雖身處澳門，卻能及時掌握日本方面的資訊；在一封寫給總會長阿奎維瓦的信中，他得意地說，伊東·滿所是日向大名的孫子[4]，千千石·米蓋爾是大村純忠之弟、有馬晴信之叔父。[5]然而，根據當時在九州傳教的佩德羅·雷蒙神父（Pedro Ramon）所言，這四位少年不僅貧窮而且卑微。雷蒙神父在1587年10月致阿奎維瓦的信中說，他與伊東·滿所有私交，滿所衹是大友宗麟的遠親，也是一個教會監護的孤兒。[6]雷蒙在信中對使節的人選表示了深深的遺憾。他認為，這對於耶穌會的誠信是一次嚴重的冒險。[7]

雷蒙神父這麼說似乎不是簡單地出於對范禮安的私人恩怨，也不是要惡意破壞這次遣使，找不到任何可能的理由這麼做。實際上，他對於滿所的陳述是正確的，滿所確實衹是宗麟的遠房親戚。根據馬特蘇達（Matsuda）教授的研究，整個計劃都是由范禮安單獨發起的，連大名們是否被徵詢過意見都十分可疑。其中大村純忠和有馬晴信同意這個計劃並願意寫信給歐洲聖俗兩界的首腦，而大友宗麟卻是在少年使團離開日本的最後時刻才得到消息的。

現存六封有三大名簽名的信件，分別致教皇、葡王、耶穌會總會長、安里克紅衣主教（Enrique）和發尼斯紅衣主教（Farnese）（其中五封現存於羅馬耶穌會檔案館，另一封存於京都大學），然而馬特蘇達教授很有力地指出，宗麟的簽名是偽造的，豐後的大名並沒有寫這封信，他很可能是後來才知道這個精心安排的。[8]

從整個情形來看，馬特蘇達推測范氏之所以這麼做的原因是時間太匆促，且由於他與大友宗麟私交甚深，故相信先斬後奏的做法能得到批准；也有可能范氏並沒有介入此事。無論是哪種情形，范氏策劃的這次出使確實是匆忙倉促的。

然而，後來一些方濟各會士指責他策劃的整個事件“欺騙了教皇和全世界”，他們認為使節們在歐洲被當作王子來接待（在下文中可見他們被接待的情形）是因為耶穌會誤導了歐洲人，錯把他們當作大名的繼承人。范禮安對此作了辯駁，指出方濟各會士為了反對他們在中國和日本的耶穌會才甩出這樣的觀點。他反駁道，他無意將他們表現為王位繼承人，而衹是將他們作為日本神學院的首批畢業生。他補充道，他始終堅持他們衹能一人一個隨從，並不希望他們受到公開接待，而是僅以個人名義寄宿於耶穌會院。

天正使節：Miguel Chijiwa 像



這四位少年確實不是王子，在范氏充滿憤慨的辯解中他已經很清楚地申明了這一點，但是他們之所以在歐洲獲得很高的名譽，而且人人都渴望從他們那裡瞭解異域風情，毫無疑問是基於對他們在其祖國之地位身份的誤解以及對遣派使節之人物的影響力的錯誤估計。一定程度的誤解是不可避免的，但范氏作為向歐洲提供日本方面資訊的主要負責人，對此似乎無法完全推卸責任。

使團在歐洲

1582年（天正十年）2月20日，使團在范禮安的率領下乘葡萄牙定期船離開長崎。因搭船和候風的關係，需要在澳門、柯欽、果阿等地長期停留。少年們按照范氏的指示，利用滯留時間，努力學習拉丁語、葡萄牙語及日本文學、音樂等，各地的地理、歷史、政治、風俗、人情等也要瞭然於胸。不僅如此，少年們還要學習天體觀測法以及觀辰儀、平面球形圖、海圖和指南針的製造法和使用法。這些知識在16世紀的海上航行中都是十分必需和實用的。



中浦・朱里安雕像

他們抵達印度果阿後，范禮安意外地接到總會長阿奎維瓦的信，按總會長的指示，范禮安留在了印度，使節們與隨從一行則繼續這次艱苦卓絕的航行。他們往西航行，繞過非洲好望角向里斯本進發。抵達里斯本之前，共有三十二人死於船上。儘管如此，這仍然算是一次不同尋常的不錯的航行。1584年（天正十二年）8月到達葡萄牙里斯本。當時葡萄牙被西班牙兼併，兩國共事一主，即西班牙國王菲利浦二世（King Felipe II），故使團又由陸路轉到馬德里。

范禮安不希望日本使團受到公開接待，這一點為葡、西國王接受。1584年11月14日，菲利浦二世在馬德里秘密接見了使團，沒有大張旗鼓接待場面，國王同意沒有必要讓一大群隨從跟隨使節。刻意的低調卻並未絲毫減少國王的熱情和友好。當滿所上前吻國王的手時，國王破例擁抱了他，接着他又慷慨地向其他幾位使節致意。使節們為國王呈上了帶有濃厚日本文化色彩的禮物：折疊式屏風、竹製的桌子、日本傳統漆器以及兩套盔甲。菲利浦二世對待日本使節也是大方的，吩咐屬下給予他們皇家級別待遇，派皇家大車送他們穿過西班牙，並安排好去意大利的船隻。不僅如此，菲利浦王還傳旨令給駐羅馬和米蘭的大使官員，令他們對日本使節拿出最好的接待。果然，在後來遊歷的意大利各大城市中，日本使節得到了達官貴人們近乎奢侈的招待。（相比之下，耶穌會院對他們的接待便簡樸許多，這都是遵照范禮安和阿奎維瓦的意思來做的。）

相對於菲利浦二世低調的私人接待來說，教皇格里高列十三世對使團的待遇可謂轟轟烈烈大張旗鼓了。據統計，在16世紀末，有超過七十種出版物用各種各樣的歐洲語言記錄了日本首次遣歐使團的事蹟，其中描繪的中心事件便是1585年3月23日的公開謁見教皇。中浦・朱里安因病未能參加，其餘三人則整齊地穿戴日本傳統服裝，腰配寶劍，乘坐高頭大馬，列隊穿過羅馬市中心。聖・安吉羅（Sant' Angelo）城堡連續鳴槍三百聲示敬，聖・彼



天正使節：Mancio Itoo 像



得廣場上人山人海，威嚴壯觀的教皇宮殿裡，早已圍滿了紅衣主教、主教和貴族。整個羅馬城籠罩在節日的氣氛中。為了一睹使節豐采，成千上萬的人們從四面八方湧來，幾乎萬人空巷，隊伍極其龐大（此盛況被繪成了梵蒂岡教堂的壁畫）。典禮上，當使節們要向教皇行吻足禮時，教皇伸開雙臂熱情地擁抱了每一位使節。據孟三德說，教皇是在眾多紅衣主教和主教反對的情況下仍然堅持這種舉動的。年輕的使節恭敬地呈遞了遣派他們的日本大名的書信，場面十分隆重。

這種情形是范禮安始料未及的。他與總會長阿奎維瓦的觀點是一致的，即不鼓勵鋪張、誇耀，並希望對使節們安排一次與教皇的私人性會見。但教皇格里高列十三世卻選擇了隆重公開接見，並且是在平常祇用來接見君王的宮殿大廳裡，顯然給了使節們王子級別的優待。這恰恰成為後來范禮安被指責誤傳資訊的口實之一（使節們不是日本王子）。

使節們是帶着使命來到羅馬的，幸運的是，他們取得了纍纍碩果。格里高列十三世聞得遙遠的日本皈依天主教並派來使節，感到十分高興，一個月前就宣佈將日本傳教的特權交給耶穌會，並在二十年內每年賜給四千銀幣。但老教皇不幸很快去世，新教皇西克斯圖斯五世（Sixtus V）(9) 後來接見使節時，答應每年追加二千銀幣作為日本傳教的經費。(10) 另外，羅馬市民還授予伊東．滿所羅馬公民身份，列入貴族。

使節一行在羅馬逗留了三個多月，參拜了各大教堂，參觀了學校、工廠和兵營，每到一處都情不自禁地對西歐文物贊歎不已，滿是羨慕之情。(11) 歐洲復興的輝煌景象也深深震撼了這幾位日本青年。

使團於6月初離開羅馬，歷訪意大利北部的威尼斯、米蘭諸城市，然後經海路到達巴賽隆納，再轉往里斯本。1586年（天正十四年）4月8日乘坐“聖．菲利浦”號離開里斯本，踏上歸途。(12)

使團歸國　形勢巨變

1587年4月22日，范禮安神父深感欣慰地在果阿迎回了少年們。少年們受到了聖俗兩界盛大而熱烈的歡迎。范氏似乎也對他們呈交的“作業”很是滿意。然而，這美好的情形很快就風消雲散了，噩耗頻頻傳來：日本教會的朋友織田信長在一次戰鬥中喪身；更糟的是，兩位重要的天主教大名大友宗麟和大村純忠也雙雙離世。

正當他們忍受着噩耗帶來的極度悲痛時，海上航行的不順又推遲了使團的歸程，直到1590年（天正十八年）6月20日他們才回到他們的祖國日本，在國外歷時整整八年零五個月。那時候，豐臣秀吉已經掌握國家統治權。不幸的是，秀吉成為基督教的迫害者，並於1587年頒佈驅逐令，要將所有傳教士驅逐出境，整個日本教會沉浸在恐懼與不安之中。

這令使節們大感意外和震驚，但並未澆滅他們及神父們心中的宗教熱情。范禮安想出一個巧妙的主意，即暫時收起他巡察使的身份，而代之以印度總督使節的身份去見秀吉。1591年（天正十九年）3月，范禮安帶領着使節團在聚樂第謁見豐臣秀吉，呈遞印度總督的信件。在六年前即1585年，使節們盛着日本傳統服裝、騎着高頭大馬在眾人簇擁下穿越羅馬市中心去謁見教皇，而如今他們仍舊騎著高頭大馬，卻是身着歐洲服裝穿越京都的市中心去謁見豐臣秀吉。這情景會給他們內心帶來甚麼樣的感觸，也祇有他們自己知道了。

印度總督的信件雖被呈遞上去，但他所提出的方便傳教和緩和禁教的要求卻絲毫未被滿足。之後，滿所與朱里安往返於日本與澳門之間，孜孜不倦地學習神學和傳播福音；原．馬爾奇諾去了長崎，在那裡傳教。他們三人後來都被正式祝聖為神父。千千石．米蓋爾則離開了耶穌會，似乎後來放棄了基督教信仰。耶穌會士佩德羅．莫勒隆（Pedro Morejón）的觀點則認為，米蓋爾離開耶穌會是因為疾病的緣故，他從未背叛過他的信仰。

這次遣使訪歐雖未圓滿實現范禮安推動日本傳教事業的意圖，但它打開了日本人的眼界，同時也加深了歐洲人對日本的理解；使團帶回日本的印刷機、地圖、樂器、繪畫等物品，給日本文化和社會帶來了不小的影響。



【附表】天正使團遣歐行程簡表（13）

時　間	行　程	事　件
1582年2月20日	離開長崎港	
1582年3月9日	到達澳門	
1583年9月日	到達果阿	滯留印度期間范禮安收到總會長命令留在印度
1583年12月20日左右	從果阿出發	
1584年5月日	通過好望角	
1584年8月日	抵達里斯本	到達里斯本後訪問當地大主教
1584年10月日	由陸路抵達馬德里	住在耶穌會院
1584年11月14日		謁見菲利浦二世
1585年3月22日	抵達羅馬	會見耶穌會總會長
1585年3月23日 1585年4月1日		謁見教皇格里高列十三世（朱里安因病未參加） 羅馬市民會代表來訪
1585年4月3日		私下謁見教皇及贈送給教皇安土屏風等
1585年4月10日		教皇格里高列十三世去世
1585年5月5日		參加西克斯圖斯五世加冕典禮
1585年6月-8月	巡訪於威尼斯、熱那亞、米蘭等意大利北部重要城市	
1585年9月	返回西班牙	9月14日再次謁見菲利浦王
1585年10月初	入境葡萄牙	
1586年4月12日（天正十四年）	從里斯本出發離開歐洲	
1587年5月	回到印度	1587年派遣使節的大村純忠、大友宗麟相繼去世豐臣秀吉下達驅逐令
1588年6月	抵達澳門	
1590年6月20日	回到長崎	在豐臣秀吉的許可下得以回國

【註】

（1）See J. M. Braga: *The Panegyric of Alexander Valignano, S. J. (*Reproduced from an old Portuguese Codex*)*, Tokyo: Monumenta Nipponica, p. 530.

（2）J. F. Moran: *The Japanese and the Jesuits:Alessandro Valignano in Sixteenth-century, Japan,* London and New York: Routledge, 1993, p. 8.

（3）E. Papinot (1910): *Historical and Geographical Dictionary of Japan,* New York: F. Ungar Pub. Co., 1964, p. 17.

（4）J. F. Moran: *The Japanese and the Jesuits:Alessandro Valignano in Sixteenth-century Japan,* London and New York: Routledge, 1993, p. 16.

（5）Luís Fróis S. J.: *La Premiére Ambassade du Japan en Europe, 1582-1592,* ed.by J. A. Abranches Pinto, Y. Okamoto and Henri Bernard, S. J., pp. 9-16.

（6）（7）Neil S. Fujita: *Japan's Encounter with Christianity - The Catholic Mission in Pre-modern Japan,* New York: Paulist Press, 1991, p .101.

（8）See Neil S. Fujita: *Japan's Encounter with Christianity - The Catholic Mission in Pre-modern Japan,* New York: Paulist Press, 1991, p. 102.

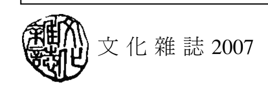
（9）1585年4月10日教皇格里高列十三世去世，1585年5月5日天正使團參加了西克斯圖斯五世(Sixtus V)的加冕典禮。

（10）但實際上這些年金並未完全兌現。1596年12月16日，范禮安在給總會長的信中申訴說：“馬塔神父（Mata Cabrielde）曾這樣對我說，教皇下令，今後將要支付格里高列十三世給予日本的四千特卡特年金和西克斯圖斯五世追加的二千年金，並下令從今年開始徵收。但是他沒有收到會計報告書，葡萄牙方面也並未將它送來，所以我不知道以往的徵收數額。我不知道教皇是如何下令支付這二千特卡特的。今年送到當地的，祇不過三千特卡特。”引自高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》，岩波書店，1977年。

（11）參見鄭彭年：《日本西方文化攝取史》，杭州：杭州大學出版社，1996年7月，頁21。

（12）參見上文附表〈天正使團遣歐行程簡表〉。

（13）《九州三侯遣歐使節行記》(日文版)，1941年11月，附表。





“聖卡特琳娜”號事件

十七世紀初的荷蘭海上擄掠 葡屬印度殖民地及亞洲區域貿易

博希堡*

在參考大量荷蘭語和葡語文獻的基礎上，本文把“聖卡特琳娜”號事件置於盧濟塔尼亞及荷蘭在馬來地區（確切地說是新加坡海峽和馬六甲）的競爭這個更廣闊的環境中，將力圖說明在這個環境下，“聖卡特琳娜”號的被擄導致了葡屬印度殖民地及新生的荷蘭東印度公司的幾項重要決策的誕生。對葡人來說，來自中國、日本、望加錫和帝汶的船隻的安全問題變得至關重要。除了加固堡壘和擴大艦隊外，他們還為東南亞制訂了一項前瞻性政策，將外交手段與軍事力量有效地融為一體。本文揭示了澳門商人對葡屬印度殖民地的重要性，葡屬印度殖民地的貿易網在東南亞的深入性以及它在擺脫困境方面表現出來的機敏性和堅定性，儘管它因荷蘭東印度公司的擄掠而多次受挫。

“聖卡特琳娜”號事件溯源

“聖卡特琳娜”號事件，是17世紀殖民地擴張及國際法史上的一個里程碑。懸掛葡萄牙國旗的一千四百噸西班牙大帆船，從澳門出發，經馬六甲（Malacca）和果阿（Goa），於1603年2月25日在新加坡附近海域遭荷蘭海軍將領雅各·范·海姆斯凱克（Jakob van Heemskerk）的伏擊被擄。(1) 據現存報告，該船載有七百名葡兵、幾十名商人和婦女，可能還有兒童。“聖卡特琳娜”號及所載貨物的損失，給澳門商界以沉重的一擊。“聖卡特琳娜”號被作為戰利品帶回荷蘭之後，貨品遭到拍賣，所得高達三百五十萬弗羅林之鉅。當時這筆鉅款，相當於1602年成立的荷蘭聯合東印度公司上繳資金的一半，超過1600年成立的英國東印度公司上繳資金的一倍多。

班達群島砲臺（見康姆林，*Begin ende Voortgang Vande Vereenigde Neerlandsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie*，阿姆斯特丹，1646年。

*博希堡（Peter Borschberg），副教授，現任教於新加坡國立大學歷史系。





“聖卡特琳娜”號事件（近期出版物的提法）[2]，不僅使研究亞洲的史學家倍感興趣，也為研究政治思想史和現代國際關係理論起源的學者注目。這是因為其影響遠非一艘懸掛葡萄牙國旗的商船被當作戰利品擄獲的問題，而是具有真正廣泛的國際意義。有些學者甚至認為它是17世紀頭20年中發生的許多事件的基礎。“聖卡特琳娜”號的被擄，是荷蘭以東印度公司或其它法律名義在新加坡海峽、卡里門群島（the Karimons）、佩德拉布蘭卡（Pedra Branca）及雕門島（Tioman Island）南部海域實施的第一起擄掠葡國商船的重大事件。歷史清楚地表明，荷蘭人曾將馬來半島南部海域作為最佳伏擊地點，靜候擄掠從澳門、日本、交趾支那（Cochinchina）、望加錫（Macassar）和婆羅洲（Borneo）過來的盧濟塔尼亞船隻的時機。

“聖卡特琳娜”號事件，不僅使荷蘭東印度公司的董事及共和國的攝政官意識到，海盜和掠敵政策可以帶來多麼豐厚的利潤，同時還使他們認識到了葡屬印度殖民地的地理脆弱性。[3]澳門、馬六甲和果阿方面早就意識到，在漫長複雜的葡屬印度殖民地貿易鏈中，新加坡海峽是一個比較薄弱（如果不是最薄弱）的環節。[4]但是北歐競爭對手在東南亞島國海域的出現，加上1603年的“聖卡特琳娜”號事件，給葡國總督施加了極大的壓力，迫使他加強海峽安全。如果此舉失敗，那麼葡屬印度殖民地不僅祇能採取守勢，而且還可能被割為兩段，因為祇要荷蘭人控制了新加坡海峽，就可以切斷葡國的交通、貿易和經濟命脈。盧濟塔尼亞的官員們痛苦地意識到，不僅有必要為新加坡海峽制訂一項新的前瞻性政策，而且他們自古柔佛（Johor Lama）崩潰以來享受的太平歲月，已經徹底結束。[5]

新加坡海峽是葡屬印度殖民地海上安全的阿基里斯之踵〔意即唯一致命的弱點〕這個認識，不僅為“聖卡特琳娜”號的被擄提供了直接的歷史條件，還為被公推為“現代國際法之父”的荷蘭律師許戈．赫羅齊厄斯（Hugo Grotius，又名許戈．赫羅特〔Hugo de Groot〕）為該次擄掠進行法律辯護提供了機遇。時年22歲的赫羅齊厄斯寫了一份辯護狀，將海姆斯凱克的武力行為合法化。該次辯護為赫羅齊厄斯提供了許多機會，如辯論，熟悉與貿易、戰爭、和平、收繳敵國戰利品等相關的法律，訪問世界各地的港埠和商業中心，以及探索國際結盟和締約方面的關鍵要素。這部重要法律文獻，在他生前（1609）祇有一章是以“海洋的自由”（又名“論荷蘭參與印度貿易的權利”）為題匿名發表的，但這部拉丁文獻的主要部分，直到它在19世紀60年代被人重新發現後才聞名於世。[6]自那以後，有確鑿的研究證明，這一為“聖卡特琳娜”號事件辯護的法律要件中的相當部分，後來被收進了他1625年出版的《戰爭與和平法三卷》，是為現代學者所知的赫羅齊厄斯對國際法和法理學的最傑出貢獻。

本文從微觀的視域，以馬蒂娜．范．伊特遜（Martine van Ittersum）的最新研究成果為背景，重新追溯“聖卡特琳娜”號事件。伊特遜的精湛研究，被囊括在她2002年向哈佛大學提交的優秀博士論文當中，其精華部分還以論文形式發表在2003年的《亞洲社會科學雜誌》。[7]在參考大量荷蘭語和葡語文獻的基礎上，本文把“聖卡特琳娜”號事件置於盧濟塔尼亞及荷蘭在馬來地區（確切地說，新加坡海峽和馬六甲）的競爭這個更廣闊的環境中。本文將力圖說明，在這個環境下，“聖卡特琳娜”號的被擄，導致了葡屬印度殖民地及新生的荷蘭東印度公司的幾項重要決策的誕生。對葡人來說，來自中國、日本、望加錫和帝汶（Timor）的船隻的安全問題，變得至關重要。除了加固堡壘和擴大艦隊外，他們還為東南亞制訂了一項前瞻性政策，將外交手段與軍事力量有效地融為一體。本文還揭示了澳門商人對葡屬印度殖民地的重要性，葡屬印度殖民地的貿易網在東南亞的深入性，以及它在擺脫困境方面表現出來的機敏性和堅定性，儘管它因荷蘭東印度公司的擄掠而多次受挫。

“聖卡特琳娜”號事件

1602年，荷蘭海軍將領海姆斯凱克抵達亞洲後，發現那裡貨源匱乏，商業前景差得難以想象。他還瞭解到，有十七名荷蘭水手被澳門盧濟塔尼亞

◁ 1601年班特姆荷葡海戰 （版畫：克拉斯．楊斯作，鹿特丹海事博物館收藏）





巴達維亞近海的荷蘭東印度公司船隻

當局處死。上述因素使他對葡屬印度殖民地採取了公開敵視的態度。(8)他深信，葡國官員勾結東南亞王公，查封荷蘭商館，沒收荷商貨物，並將那些無照經商的北歐人繩之以法。更重要的或許是，他的進貨努力都付諸東流了。在暹羅灣港市北大年（Patani），其荷蘭同胞范內克（van Neck）搶先一步，將該貿易季節的胡椒現貨訂購一空。

1602年11月16日，海姆斯凱克從北大年揚帆起航，駛向馬來半島東部沿海的雕門島(9)，然後再準備前往年初飽受富爾塔多·德·門東薩（Furtado de Mendonça）將軍武力蹂躪的班達群島（the Banda Islands）。當時正值南海信風季節開始，每逢此時，從澳門和日本開出的葡國西班牙大帆船，就會繞過今越南海岸，穿越檳榔嶼（Pulau Condor）和雕門島之間的暹羅灣，前往新加坡海峽和馬六甲。雕門島這個位置，是北大年女王希瑤（Hijau）和柔佛親王（柔佛國王阿勞丁〔Alauddin〕三世的異母弟弟）向海姆斯凱克推薦的。(10)據伊特遜稱，由於海姆斯凱克早先曾與淡目（Demak）首領交涉，釋放了柔佛俘虜並歸還了被扣貨物，因此頗得柔佛王室器重。在17世紀頭幾十年內，這一良好關係為海姆斯凱克擄掠葡國商船鋪平了道路。

海姆斯凱克將船停泊在雕門島近海後，即於1602年12月4日召集全體軍官會議，一致決定襲擊葡國對華貿易船隊。(11)不管怎麼說，葡萄牙（及西班牙）與荷蘭共和國正處於交戰狀態，而且貨又是那麼難進，連時間也在和這位荷蘭將領及部下作對。

在雕門島海域的等待，超過了原計的二十天。有島民對荷蘭人說，1603年2月18日有一艘葡國大帆船經過。但是海姆斯凱克顯然沒有理會這一情報。後來，一艘過路的柔佛船捎來了更具體的情報。船上的馬來水手說，他們幾天前在公海上超越了一艘葡國大帆船，並建議荷蘭將軍在新加坡海峽等候葡國對華貿易船隊的到來，因為船隻在通過該海峽時必須貼岸航行。在這個位置伏擊葡國商船，顯然要比在雕門島附近的遼闊海面上更為理想。

海姆斯凱克採納了該建議，並於1603年2月24日趕往新加坡島以東的柔佛河口，希望追上那艘帆船。但他被告知，該船已於五天前安然通過了水流湍急的新加坡海峽。不知是巧合還是運氣，次日（2月25日）清晨，海姆斯凱克及部下發現了停泊在海上的“聖卡特琳娜”號。(12)根據現有資料，這艘一千四百噸的大帆船完全處在友船保護之外，成了荷蘭人炮擊的靶子。交火從黎明時始，一直持續了數小時。“白獅”號和“阿爾克瑪”（Alkmaar）號兩艘荷蘭船，採取機智戰術，擊毀了大帆船的風帆，使之無法動彈，卻未傷貨物。有關這一事件的葡國文獻稱，“聖卡特琳娜”號上的葡兵在還擊時遇到了嚴重的困難，因為船上載着婦女、可能還有兒童、商人和其他平民，因而在遭到砲擊後，船上哀聲雷動，一片混亂。17世紀初的史學家埃曼努埃爾·范·梅特倫（Emanuel van Meteren）還認為，葡船攜帶的武器落後，而荷船設計先進，不僅進退自如，而且暴露在水面上的船體部分很小，不易被擊中。(13)

荷蘭方面的資料強調了這個事實，即在當天的交戰過程中，海姆斯凱克的旗艦上有一位柔佛王室成員。德·布萊（De Bry）1607年出版的《東印度之旅之八》以及弗朗索瓦·瓦倫丁（François Valentijn）的《新舊東印度》，均明確提到，柔佛親王在海姆斯凱克的旗艦“白獅”號上。但在致荷蘭執政官（States-General）及許戈·赫羅齊厄斯的信件中，海姆斯凱克卻稱，他船上坐的不是別人，正是柔佛國王阿勞丁。(14)由於柔佛國王在場，所以赫羅齊厄斯後來在對擄掠進行的法律辯護中稱，“聖卡特琳娜”號的被擄，得到了柔佛國王的直接支持和許可。

黃昏時分，葡船已被砲火轟得彈痕纍纍，開始進水。失控的帆船開始向峭岸壁立的海岸漂移。由於新加坡海峽水急浪高，加之暗礁密佈，因此“聖卡特琳娜”號有可能在新加坡島東岸的沿海漂浮。如不及時採取措施，很可能發生船毀貨亡的危險。葡國船長塞巴斯蒂昂·塞勞（Sebastião Serrão）及士兵，在傷亡七十餘人後，最終掛起白旗投降。海姆斯凱克看到降旗，即派單桅小船一艘前往受降。



經談判，帆船及貨物歸荷蘭所有，倖免船員及乘客不受傷害，並允許前往馬六甲葡屬港口，通行無阻。與此同時，船上的貨被卸下，其中相當一部分最貴重的貨物如瓷器、糖、絲綢和珍貴木材如鷹木，被轉到兩艘荷蘭船上。(15)

直接後果

現有葡文文件表明，海姆斯凱克確實沒有食言，所有倖存者都被送到了馬六甲。海姆斯凱克把船泊在葡屬島嶼（有一文件稱格蘭德艾蘭，Ilha Grande）沿海後，將塞勞船長和天主教士安東尼奧（António）扣作人質，然後與岸上的盧濟塔尼亞當局交換了一系列信件。在一封1603年3月9日由保羅·門德斯·德·巴斯孔塞洛斯（Paulo Mendes de Vasconcelos）起草、並由馬六甲市政官員簽名的信中，葡國官員顯然按照談判協定，以當時極為罕見、明白無誤的謙遜言辭，對荷蘭將軍的守信表示謝意。履行完感謝儀式後，葡國官員們即向荷蘭將軍獻媚說，他的運氣真好，碰上了這樣一艘從中國來的滿載貴重貨物的大帆船；此船落入敵手，“完全是上帝旨意”(16)。

就在3月的當天，馬六甲的葡國水師提督（Captain-Major）費爾南·德·阿爾布克爾克（Fernão d'Albuquerque）致函海姆斯凱克，向他表示感謝，並特別問到他在襲擄“聖卡特琳娜”號時那麼走運的原因。阿爾布克爾克出身貴族，後來官至印度總督。他公開承認，船上的非軍事人員，如婦女、商人和其他“無用人員”（可能指兒童），嚴重干擾了葡船的還擊能力。而海姆斯凱克的運氣還遠非這些，因為他沒有遭遇任何葡國艦隊的船隻。要是讓他碰上了，阿爾布克爾克嚴肅地說，那麼他的艦隊肯定“不容他輕易得手”(17)。

阿爾布克爾克似乎明白襲擊的真正動機，特別是范內克船隊那十七名荷蘭水手在澳門被溺殺的事。他對該事件深表遺憾，並說當時處死他們證據不足。他還強調，當事人已經被捕，等候處決。寫到這裡，這位提督話鋒一轉，請求海姆斯凱克幫忙。從許多方面來說，他這樣做既不符合該信的語氣，也不符合當時的場合。他請求海姆斯凱克出面向柔佛國王阿勞丁及親王調停，協商釋放被柔佛關押的人質（這些人質是從一艘澳門過來的平底帆船上俘獲的），並准許他們安全抵達馬六甲。從阿爾布克爾克1603年3月26日致荷蘭將軍的第二封信來看，那些被柔佛人以“和平”名義俘擄的“基督教”人質，仍未獲得釋放。阿爾布克爾克提醒海姆斯凱克說，他並不要求柔佛“歸還帆船”和貨物，衹要釋放“葡萄牙及基督教”人質就行。為了給與柔佛王室的談判鋪路，阿爾布克爾克宣稱，他準備將兩名特使交給海姆斯凱克，一名是菲力普·洛博（Philip Lobo），另一名是比特·馬斯卡雷尼亞斯（Pedro Mascarenhas）。(18)

當然，德·布萊的《東印度之旅之八》中最令人動容的信，是塞勞船長1603年3月24日致海姆斯凱克將軍的。(19)信中反映了塞勞在“聖卡特琳娜”號事件中所表現出的人性及其個人悲劇。塞勞十分遺憾地表示，除了言辭以外，他現在沒有任何東西能報答海姆斯凱克的不殺之恩，因為他已經喪失了一切。他的個人積蓄被悉數用來購貨，而船上的貨物又被擄掠一空。他的唯一所存，便是身上的衣衫。而身上的衣衫，這位破產船長哀歎道，也被砲火燬得祇剩布條。塞勞謙卑地懇求海姆斯凱克送他“一塊氈皮”，以便讓他為自己縫製一件新衣。塞勞表示，他將把這一饋贈看作友誼的象徵，看作施捨，以此來紀念他被俘乃至釋放時的狼狽相。(20)

滿喇加的報復

據查理斯·博克塞（Charles Boxer）估計，“聖卡特琳娜”號的被擄，使澳門商界蒙受了約一百萬金幣（cruzados）的損失。(21)彌補如此沉重的損失，不僅需要時日，還需要一筆數目不菲的資金。新加坡海峽和馬六甲的安全，歷來就存在問題，沒有少費葡屬印度殖民地的錢財。這兩大航道的周邊地區，大部為柔佛王國掌握。1511年，葡萄牙滅了滿





希歐多爾·德·布萊，柔佛。

喇加國後，柔佛便被馬來諸國視為滿喇加蘇丹國的合法繼承者。出於這種特殊地位，加之其地理毗鄰馬六甲海峽，所以盧濟塔尼亞和柔佛的關係可想而知，就連關係“最好”時，也是非常緊張的。繼“聖卡特琳娜”號事件後，荷蘭在柔佛的存在及其與柔佛的友好關係，對葡國來說，不僅是討厭的，而且還構成了嚴重的戰略和商業威脅，因此必須扼殺在繈褓之中。

1603年初秋，久經沙場的葡軍將領安德雷·富爾塔多·德·門東薩（André Furtado de Mendonça）接替費爾南·德·阿爾布克爾克，出任馬六甲及其諸侯國的水師提督。富爾塔多·德·門東薩利用“聖卡特琳娜”號事件後葡國政治領導層的更替，向柔佛王國發動了“攻勢”。在外交戰線，葡國馬六甲新班子逼迫國王及其弟弟割斷他們與荷蘭的友好關係。然而葡方的提議，顯然遭到了柔佛王室的拒絕。由於柔佛堅決不肯向馬六甲葡國當局讓步，在南海信風來臨之際，富爾塔多·德·門東薩遂派埃斯特旺·泰謝拉·德·馬西多（Estêvão Teixeira de Macedo）率領一支由約四十艘船隻組成的艦隊，對柔佛河口實施海軍封鎖。(22)這次行動的目的大致有二：懲罰柔佛國王，因為他容留荷蘭人，並同他們合夥掠奪葡國商船；為來自澳門、日本和望加錫的葡船保駕護航。在1603到1604年的新一輪對華貿易季節中，為了不惜代價避免“聖卡特琳娜”號事件重演，馬六甲的葡國官員個個都忙得不亦樂乎。

1603年9月底，荷蘭海軍副將雅各·彼得斯·范·恩克海森（Jakob Pietersz van Enkhuysen）抵達新加坡海峽後，瞭解到葡國實施海上封鎖的情況。應柔佛國王和親王之請，彼得斯向泰謝拉·德·馬西多的艦隊開戰，交火持續了兩天之久。柔佛王室



麻坡要塞，見埃雷迪亞《麻六甲宣言》

以為封鎖就此結束，但他們的高興並沒有持續多久，因為等彼得斯和他的三艘軍艦於1603年10月中旬向北大年方向馳去後，葡國艦隊殘部又在新加坡海峽重新集結起來了。[23]

根據現有資料，對柔佛河上游城市的封鎖，在1604年初達到了頂峰。富爾塔多·德·門東薩發動的會戰，將古柔佛再次燒為灰燼，是為該城在不到二十年內的第二次被焚。[24]葡國艦隊繼而向上游的柔佛王宮所在地巴株薩瓦（Batu Sawar）逼近。由於解決安全問題為本次戰爭的最終目的，因此這位馬六甲提督特邀歐亞混血工程師及科學家曼努埃爾·戈丁諾·德·埃雷迪亞（Manoel Godinho de Erédia）同行。埃雷迪亞在此次征戰中，勘察了幾處適宜修建堡壘的地點（其中包括柔佛拉馬），另外還繪製了幾張新加坡海峽和柔佛河口的詳細地圖。雖然城堡後來並沒有在古柔佛興建，但在葡方的支持下，埃雷迪亞最終在馬來半島西南岸的麻坡（Muar River）河口建了一座，目的據說是為過往船隻提供保護，此外就是鎮守麻坡河入海口，因為它在當時起着跨半島通商大動脈的重要作用。現在，在布魯塞爾皇家圖書館收藏的埃雷迪亞的圖紙中，仍然可以看到這座用木柵而非石頭建造的長方形城堡（像大部分馬來城堡一樣）。[25]

儘管“聖卡特琳娜”號事件帶來不少挫折，但富爾塔多·德·門東薩對柔佛發動的戰爭以及1604年矗立在麻坡河口的城堡，標誌著葡萄牙在馬六甲地區的地位和聲譽再度確立。但是後來發生的一系列事件，卻令馬六甲葡國當局在財力、軍力乃至士氣上捉襟見肘。荷蘭人加強了對摩鹿加（Moluccas）葡國據點的襲擊。1605年2月，安汶島（Ambon）砲臺被北歐“侵略者”攻陷。[26]馬來群島這一地區經歷的嚴重問題，也許能在一定程度上解釋，在1604至1605年的貿易季節，第一護航分艦隊為甚麼要比往常遲到柔佛河口及新加坡海峽。

馬六甲葡國當局估計荷蘭會進攻柔佛河口，因此於1605年2月底調集所有海軍力量，並派出一支由七艘西班牙大帆船及其他六十艘大小船艦組成的艦隊，由富爾塔多·德·門東薩親自指揮，浩浩蕩蕩通過新加坡海峽。據史料記載，這位馬六甲提督對戰勝柔佛充滿信心，認為此役必然馬到成功，因而下書威脅柔佛國王及親王。這位提督狂妄地宣稱，如果此役兵敗，他和馬六甲的居民甘願向柔佛國王俯首稱臣，歲歲納貢。這種狂妄自大，也許是在激戰期間表現出來的。雖然沒有人能說富爾塔多·德·門東薩此役兵敗，但他也未能實現自己的基本目的。在消耗大量火藥子彈、遭受重大傷亡之後，葡方放棄了對巴株薩瓦城的圍攻。柔佛首都兵精糧足，戒備森嚴，易守難攻。葡國提督不僅損失了時間，還損兵折將，躭誤了戰機，敗壞了聲譽。巴株薩瓦城的圍而不克，以及葡萄牙在新加坡海峽的存在，未能遏止維吉布蘭德·范·沃維克（Wijbrand van Warwijk）將軍的荷蘭軍艦加強在半島南端及廖內群島（Riau Archipelago）附近的擄掠活動。“弗烈辛根”號（the *Vlissingen*）在佩德拉布蘭卡近海成功俘獲一艘來自交趾支那、滿載大米、紡織品、鷹木、樟腦、安息香及六門大砲的葡國商船。荷蘭在上述水域虜獲的戰利品，還包括一艘馳往馬六甲的滿載給養的平底帆船，以及一艘從帝汶附近的索洛島（Solor）開出的、載有16.7公噸白檀木和海龜殼的小船。[27]

“聖安東尼奧”號事件

本貿易季節葡國商船隊蒙受的最大損失，當屬“聖安東尼奧”號無疑。這艘大帆船和另一艘若昂·卡亞多·德·甘博亞（João Caiado de Gamboa）旗下的、1604年11月從葡控日本港口平戶（Hirado）起航、據說“滿載”白銀的商船同行。該批白銀為是年在日本銷售絲綢所得，不僅為1604年的貿易帶來了“豐腴的利潤”，而且還可以沖抵兩年前“聖卡特琳娜”號被擄遺下的大部分債務。為了確保能夠平安通過水急浪高、海盜猖獗的南海、新加坡海峽及馬六甲海峽，這兩艘商船由一艘葡國武裝大帆船保駕護航。[28]

據現存葡荷文獻記載，由於商船隊途中遭遇風暴襲擊，“聖安東尼奧”號在佩德拉布蘭卡沿海

失去尾舵，遭到重創，幾乎無法操縱。1605年2月17日，“聖安東尼奧”號駛入暹羅灣港埠北大年。其餘船隻（包括卡亞多·德·甘博亞的那艘滿載白銀的商船和葡國武裝護衛艦）繼續航行，最終平安抵達馬六甲。而“聖安東尼奧”號則留在北大年港修理。對盧濟塔尼亞商人持友好或至少中立態度的北大年女王希瑤及其朝臣，自1602年後開始對他們惡眼相看。女王准許范·沃維克將軍扣押停泊在北大年港的失事船隻“聖安東尼奧”號。1605年3月26日，當船員們得知自己的命運後，首先表示要捍衛商船及貨物，直到最後一滴血。然而是晚船長、大副被接上岸後，“聖安東尼奧”號及其貨物（估價約八萬金幣）便落入敵手。荷蘭人兵不血刃就奪得該船。(29)

在1603-1605年期間，盧濟塔尼亞商船隊的“聖卡特琳娜”號、“聖安東尼奧”號及其它商船在新加坡與離門海域遭遇的命運，與荷蘭公司最大限度地掠奪葡、西財物並破壞他們的貿易網的目標暗合。擄掠和搶奪——即在戰爭法的庇護下，在可能的前提下，在任何時間、任何地點襲擊並奪取（最好是盧濟塔尼亞的）商船，不僅扭轉了荷蘭東印度公司的長期虧損，而且其範圍之廣，意義之深，遠非某些研究荷蘭公司的現代史學家敢於承認。“聖卡特琳娜”號及“聖安東尼奧”號事件，用現代媒體術語來說，是“頭條新聞”，天下盡知。但其它許多事件，而今已被湮滅。維克多·恩托文（Victor Enthoven）在其極富創見的研究《澤蘭省與荷蘭共和國的崛起》一書中估計，僅在荷蘭東印度公司成立的頭二十年內，就有不同國家的大小船隻一百五十到二百艘在東印度地區遭襲擄。(30)這個數目無論如何計算，都是很可觀的！

1605年不僅目睹了安汶島陷入荷蘭之手，還見證了盧濟塔尼亞商船隊有史以來的最大損失。富爾塔多·德·門東薩哀歎道，馬六甲和澳門商界面臨的苦難，可謂是一眼望不到頭。當然，葡國也有自己的情報網，向他們報告該地區的可疑動向。據柔佛朝中的同情者——如宰相和水師都督——密報，柔佛計劃與荷蘭在馬六甲發動一場聯合攻勢。葡萄牙人做了最壞的打算，1605年年底，就已經開始加固馬六甲要塞，嚴陣以待新的圍攻。次年，荷蘭將軍康內利斯·馬特烈夫·德·容（Cornelis Matelieff de Jonghe）抵達馬六甲地區，圍攻即告開始。(31)

該地區的澳門和馬六甲貿易網，同樣加強了戒備。保羅·平托（Paulo Pinto）在其著作《葡國人和馬來人》中稱，自1606年初（即從“聖安東尼奧”號事件後的新一輪對華貿易季節開始），馬六甲就在半島水域加強了巡邏，保護來自澳門的船隻。(32)這些高度警戒措施，主要集中在擄掠的熱點區域，如新加坡海峽、佩德拉布蘭卡及離門之間的海域。

儘管有了上述保護來自中國與日本的商船的措施，到1606年初，馬六甲的商業熱情已經降到了危險的地步。據保羅·安東·蒂勒（Paul Anton Tiele）引證當年2月的一封信稱，“一位從舊港（Palembang）到馬六甲的馬來商人”說，馬六甲城裡幾乎“不見葡兵蹤影”，“約有兩百多軍人”被派到了柔佛河口。他進一步強調說，馬六甲居民因畏懼擄掠成性的英國人而不敢出海。也許他把荷蘭人誤作英國人了，或者他根本就無法分辨荷蘭人及英國人。但是，在這座盧濟塔尼亞控制的城市中，商業氣氛的確十分低迷，外國商人紛紛離去，馬六甲居民也無心經商，靠種地來勉強維持生計。(33)

結　語

由於1606年荷蘭進攻馬六甲未克，馬來半島及周邊地區的歐亞列國關係，以及他們和澳門的貿易往來，又依舊制大體延續了三十五年。到1640年左右，葡國在澳門的貿易地位才發生了新的重大變化，這是因為繼1639年葡國失去了日本市場之後，馬六甲次年又落入荷蘭之手的緣故。

繼“聖卡特琳娜”號事件後，新加坡海峽成了荷蘭人擄掠從日本及澳門開來的葡國商船，或實施海軍封鎖，切斷馬六甲與澳門所有貿易聯繫的主要地點。葡人對這些挑戰迅速做出反應，開闢了新的陸



路和海上貿易線路。埃雷迪亞在麻坡河口建造的城堡，不僅起到了監視馬六甲海峽航運活動的作用，還明顯保護了跨半島的貿易線路。這條線路沿麻坡河及彭亨河（Pahang）的支流而上。由於兩河在內地縱深之間祇隔一塊狹窄陸地，平底小船可以從一條河經這塊陸地"拖"（或確切地說"搬"）到另一條河裡。[34]每當荷蘭軍艦在新加坡海峽搜索時，駐守雕門島的葡國情報員就會及時向盧濟塔尼亞船長及商人發出信號，後者便立即將貨船開進彭亨港，並在那裡卸貨，再轉運麻坡河。當然，這種安排需要彭亨朝臣的通力合作。葡國人不僅大力拉攏彭亨官員，還努力與他們的兩個鄰國——柔佛-廖內帝國及北大年——搞好關係。後者在17世紀初，被彭亨國尊為"老大"。

為了避開新加坡這個瓶頸，葡國人還在連綿不絕的廖內群島中成功地開闢了新航線，從而使商人得以避開荷蘭人定期在海峽及其周圍實施的海軍封鎖。這些新航線中最重要的一條，據說是1633年由佩德羅．貝爾托洛（Pedro Bertolo）發現的，現仍可在"聖母之路"（*Derrota de N. Senhora de Conceição*）之類的地圖上找到。[35]這條海路繞過了位於傳統的新加坡海峽以南的賓坦（Bintan）、加朗（Galang）、倫邦（Rempang）及萬丹（Batam）南部海岸。下面一段從荷蘭語寫成的《巴達維亞日誌》1633年4月17-22日條節譯過來的文字，生動地描述了澳門商人的果敢，以及被荷蘭艦隊追趕的危險，還有尋找可靠的導航將船隻帶過險象環生的廖內群島的必要性：

"我方從一個賓坦島的馬來人處得知，四艘來自澳門的葡船，因畏懼我軍巡邏快艇，不惜鋌而走險，進入了賓坦周圍的島嶼及急流險灘。得到這一情報，我軍立刻舟楫齊發，到上述島嶼及險灘追擊葡船，並以該馬來人為嚮導，因他不僅熟知上述島嶼及險灘，且其父（葡人嚮導）答應拖延時間，俾使我艦趕上葡船。（……）發現我艦逼近後，葡船意識到無力抵抗我艦，遂放火焚船。船上載着各種可燃物資及火藥，因此除現金以外，未能搶出其它貨品。四艘葡船烈焰衝天，我軍將士及上述諸島土著（多靠打劫船隻，掠奪財物維生），均無法撲救。"[36]

在外交戰線，葡國在柔佛-廖內國取得了一系列勝利。盧濟塔尼亞與荷蘭在柔佛的競爭將宮廷權勢一分為二，國王及親王支持荷蘭，而宰相和水師都督則偏向葡人。馬六甲當局成功地利用了荷蘭人暫時未與柔佛結盟的弱點，加強了與王室的聯繫，並於1610年10月與柔佛締結了和平條約。然而早在1606年，荷蘭圈子裡就盛傳說盧濟塔尼亞與柔佛的和平條約即將達成。[37]雖然該條約引起了果阿總督魯伊．洛倫索．達．塔福拉（Rui Lourenço da Távora）的不快，儘管亞齊國（Aceh）入侵柔佛的主要目的之一，是要將它從葡國的利益軌道上清除出去，但兩個鄰居的關係並不像許多資料（特別是荷蘭資料）要求現代讀者所相信的那樣糟糕。17世紀20年代，荷屬巴達維亞不得不提醒其柔佛盟友，要求它不要與葡屬馬六甲進行太多的貿易。1620年，當有消息說荷蘭大型艦隊即將抵達這個舉



世聞名的貿易和香料城市時，馬六甲的市政官員立即向柔佛國王進獻了黃金七百二十五公斤（成色未詳）用以購買或“租用”他的所有大砲。這一插曲足以表明，葡屬馬六甲與柔佛“做生意”時，信心十足，然而對馬六甲來說，這番美意卻被不幸地拒絕了。(38)

最後，荷蘭在新加坡海峽及鄰近水域持續不斷的擄掠，幾乎完全割斷了澳門與其它葡屬印度殖民地的聯繫。如此一來，誠如羅德里希·普塔克（Roderich Ptak）在其極富創見的論文〈澳門經濟發展概要：約1557至1640年〉中所言，飛地裡的商人就被迫在更大程度上依賴對日貿易了。(39)當“日出之國”於1639年對葡國商人關上大門後，澳門商界便面臨着重構自己的前景。我們從後來的歷史中得知，他們迎擊了挑戰，並取得了成功。

【註】

（1）參見珍本 *Corte ende sekere Beschryvinghe*。本文參考了阿姆斯特丹大學圖書館的精裝本。此珍本扉頁有海姆斯凱克的三艘戰艦轟擊“聖卡特琳娜”號場面。
（2）參看克魯斯，1991年，頁57-60。
（3）關於“聖卡特琳娜”號事件在荷蘭東印度公司初期制定“擄掠戰略”中所起作用請參看費恩，2000年，頁190-191。
（4）特別參看博希堡，2003年b，頁55-88；欲知一般情況，參見邁林克-魯洛夫斯，1962年，頁60-170。
（5）特別參看盧斯，1952年，頁462，1607年2月27日〈會議記錄〉；洛巴托，1999年，頁200。關於攻克柔佛拉馬事宜特別參看迪歐戈·德·庫托，1903年，頁123等。
（6）許戈·赫羅齊厄斯，《海洋的自由》，又名《論荷蘭參與印度貿易的權利》。該論著1609年匿名發表後，1625年遭到塞拉凡·德·弗雷塔斯抨擊。弗雷塔斯的論著題為《論葡萄牙的合法亞洲帝國》，赫羅齊厄斯認為該論學識豐富，值得一駁。弗雷塔斯論著的現代拉丁-葡語雙語版見：弗雷塔斯，1983年。
（7）參見伊特遜，2003年。
（8）（9）（12）關於此次事件的背景知識，參見蒂勒，1882年，頁192-196；頁196；頁196。
（10）（11）伊特遜，2003年，頁518；頁520。
（13）梅特倫，無日期，對開本，頁148正面。
（14）德·布萊，1607年，頁86；赫維，1885年，頁128；赫羅齊厄斯，1964年，頁203。
（15）參見伊特遜，2002年，頁51等；同時參見蒂勒，1882年，頁196。
（16）參見赫羅齊厄斯，1964年，頁385。
（17）（18）（20）赫羅齊厄斯，1964年，頁385；頁386；頁387。
（19）此信和其它信件見赫羅齊厄斯《捕獲繳獲法》英文版之德文附錄。
（21）博克塞，1948年，頁50。
（22）布萊，1607年，頁78；康姆林，1646年，第二卷，頁23；蒂勒，1882年，頁217-220；赫維，1885年，頁128-129；索薩，1930年，第一卷，頁554；庫拉斯，1965年，頁506。
（23）欲知此事詳情及其歷史背景，參看博希堡，2003年a，頁157-175；蒂勒，1882，頁220。
（24）維爾肯，1930年，頁58。布萊烏，1663年，頁202有類似敘述；科爾特索、莫塔，1960年，第四卷，頁41。
（25）參看埃雷迪亞，1882年，對開本，頁61反面；科爾特索、莫塔，1996年，第四卷，頁412；法魯，1955年，對開本，頁6正面；埃弗拉特，2001年，頁55；洛巴托，1999年，頁352。
（26）雅各斯，1985年，頁604；洛巴托，1999年，頁349、357。
（27）赫維，1646年，第二卷，頁83。
（28）博克瑟、巴斯孔塞洛斯，1989年，頁56；康姆林，1646年，第二卷，頁83；洛巴托，1999年，頁353；特普斯特拉，1938年，頁24-26。
（29）容，1865年，第三卷，頁25；蒂勒，1882年，頁238-239；赫維，1885年，頁130-131；恩托文，1996年，頁201。
（30）恩托文，1996年。
（31）關於荷蘭語經典資料，特別參見康姆林，1646年，頁15；達姆，1931年，第二卷，第一部分，頁328等；弗朗索瓦·瓦倫丁的譯文見赫維，1885年，頁132-138及蒂勒，1884年，頁59-68；有關此役的葡文資料參看外國歷史研究中心，第二卷，頁259；平托，1997年b，頁122。
（32）平托，1997年a，頁122-123。
（33）蒂勒，1882年，頁229。
（34）根據埃雷迪亞1602年繪製的地圖，帕納里卡（Panarica）位於艾歐姆泊（Iompol）和薩廷（Sartin）兩鎮之間。參看科爾特索、莫塔，1996年，第四卷，頁411。
（35）見科爾特索、莫塔，1960年，第五卷，頁578佚名地圖（約1650年繪）。另一由安德雷·佩雷拉·多斯·賴斯繪的類似地圖現為鹿特丹亨德里克王子海事博物館收藏。
（36）科倫布蘭德，1898年，頁162-163。引文為本人從荷蘭語翻譯。
（37）內徹，1870年，頁24、27-29；蒂勒，1886年，頁129；特普斯特拉，1938年，頁28。不幸的是，1610年條約的文本失蹤了。同時參見薩爾達尼亞，1997年，頁371。
（38）參見安德里恩·范·德·達森1620年12月27日寫的信，收錄在庫拉斯，1919-1954年，第七卷A，頁686。
（39）普塔克，1988年，頁171-172。



【參考書目】

(Anonymous). 1604. *Corte ende sekere Beschryvinghe vant veroveren der rijcke ende gheweldighe krake, comende uytet gheweste van China, door den Admirael Jacobus Heemskercke liggende met twee schepen voor de Straet of Fretum de Malacca, vanden Coninc van Ior een vyant der Portugesen opghehouden ende ghebeden sy gheweest, hy soude met zijn scgepen op een rijke ende wel geladene Portugaloise krake die dry jaran tot Makauw en int gheweste van China om syne Waren inne te nemen gelegen hadde, wachten.* Ghedruckt na de copy van Middelborch by Richard Schilders.

Blaeu, Johannes. 1663. *Onzième volume de la Geographie Blauiane contenant l'Asie qui est la IV partie de la terre.* Amsterdam: J. Blaeu.

Borschberg, Peter. 2003a. "A Luso-Dutch Naval Confrontation in the Johor River Delta, 1603," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 153 (1).

Borschberg, Peter. 2003b. "Portuguese, Spanish and Dutch Plans to Construct a Fort in the Straits of Singapore, ca. 1584-1625" *Archipel* 65:55-88.

Boxer, Charles Ralph. 1948. *Fidalgos in the Far East, 1550-1770. Fact and Fancy in the History of Macao,* The Hague: Martinus Nijhoff.

Boxer, Charles Ralph, and Vasconcelos, Frazão de. 1989. *André Furtado de Mendonça, 1558-1610.* Macao: Fundação Oriente and Centro de Estudos Marítimos de Macau.

Bry, Johann Theodore de, and Johann Israel de Bry. 1607. *Indiae Orientalis Pars Octava: Navigationes Quinque. Primam a Iacobo Neccio ab anno 1600 usque ad Annum 1603, Secundam a Iohanne Hermanno de Bree ab anno 1602 usq. ad Annum 1604; Tertiam a Cornelio Nicolai Annis quatuor; Quartam a Cornelio de Vena, duobus Annis; Quintam, sub Staphano de Hagen tribus Annis in Indiam Orientalem susceptas & peractas continens ...* Frankfurt /M., Ex officina typographica Wolfgangi Richteri.

Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. 1962. *Documentação Ultramarina Portuguesa,* Vol. II. Lisbon: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Colenbrander, H. T., ed. 1898. *Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plates als over geheel Nederalndts-Indie Anno 1631-1634.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Commelin, Isaac. 1646. *Begin ende Voortgang Vande Vereenigde Neerlandsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie,* 4 vols. Amsterdam: no publisher.

Coolhaas, W. Ph. 1965. "Een bron van het historische gedeelte van Hugo de Groots De Jure Praedae," *Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap,* 79.

Coolhaas, W. Ph., ed. 1919-1954. *Jan Pietersz Coen: Bescheiden Omtrent Zijn Bedrijf in Indié.* 9 volumes. The Hague: Martinus Nijhoff.

Cortesão, Armando, and Mota, Avelino Teixeira da. 1960. *Portugaliae Monumenta Cartographica.* Lisbon: no publisher.

Couto, Diogo do. 1903. *Vida de D. Paulo de Lima Pereira.* Lisbon: Escriptorio.

Cruysse, Dirk van der. 1991. *Louis XIV et le Siam.* Paris: Fayard.

Dam, Pieter van. 1931. *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie.* edited by F. W. Stapel. The Hague: Martinus Nijhoff.

Enthoven, Victor. 1996. *Zeeland en de opkomst van de Republiek. Handel en strijd in de Scheldedelta, c.1550-1621.* Leiden: Proefschrift.

Erédia, Manoel Godinho de. 1882. *Malaca L'Inde Méridionale e le Cathay. Manuscrit original autographe de Godinho de Eredia appartenant à la Bibliothèque Royale de Bruxelles,* reproduit en fac-simile et traduit par M. Léon Janssen, Bruxelles: Librairie Européenne C. Muquardt.

Everaert, John. 2001. "Erédia: Humaniste ou Aventurier?" in Manuel Godinho de Erédia, *Suma de Árvores e Plantas da Índia Intra Ganges,* edited by J. G. Everaert, J. E. Mendes Ferrão and M. Cândida Liberato. Lisbon: Commissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Faro, Jorge. 1955. *Godinho de Erédia, cosmógrafo.* Lisbon: Instituto de Alta Cultura.

Freitas, Frei Serafim de. 1983. *Do Justo Império Asiático dos Portugueses,* 2 vols. Lisbon: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Grotius, Hugo. 1609. *Mare Liberum sive de iure quod Batavis competit ad Indicana commercia dissertatio.* Leiden: Ex officina Ludovico Elzevirii (this first edition was published anonymously).





Grotius, Hugo. 1964. *De Jure Prædœ Commentarius. Commentary on the Law of Prize and Booty. A Translation of the Original Manuscript of 1604,* translated by G. L. Williams and W. H. Zeydel. New York: Oceana Publishing.

Hervey, D. F. A. 1885. "François Valentyn's Account of Malacca", *Journal of the Royal Asiatic Society,* Straits Branch 16(1):119-138.

Ittersum, Martine van. 2002. *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615.* Doctoral Dissertation. Cambridge: Harvard University.

Ittersum, Martine van. 2003. "Hugo Grotius in Context: Van Heemskerck's Capture of the Santa Catarina and its Justification in De Jure Praedae (1604-1606)." *Asian Journal of Social Sciences* 31(3): 511-548.

Jacobs, Hubert. 1985. "The Portuguese Town of Ambon, 1567-1605," in *Segundo Seminário Internacional de História Indo-portugesa: Actas.* Luís de Albuquerque and Inácio Guerreiro, eds. Lisbon: Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

Jonge, J. K. J. *De. 1865. De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indië,* Vol. III. The Hague: Martinus Nijhoff.

Lobato, Manuel. 1999. *Política e Comércio dos Portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605.* Macao: Instituto Português do Oriente.

Luz, Francisco Paulo Mendes da. 1952. *O Conselho da Índia.* Lisbon: Agência Geral do Ultramar.

Meilink-Roelofsz, Marine-Antoinette Petronella. 1962. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Meteren, Emanuel van. n.d. *Commentariën ofte Memoriën van den Nederlantsen Staet, Handel, Oorloghen ende Gheschiedenissen van onsen tyden, etc.,* Vol. II. Gedruckt op Schotlant buyten Danswijck by Hermes van Loven.

Netscher, Ernst. 1870. *De Nederlanders in Djohor en Siak.* Batavia: Bruining & Wijt.

Pinto, Paulo Jorge de Sousa. 1997a. *Portugueses e Malaios. Malaca e os Sultanatos de Johor e Achém, 1575-1619,* Lisbon: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1997.

Pinto, Paulo Jorge de Sousa. 1997b. "Melaka, Johor and Aceh: A Bird's Eye View over a Portuguese-Malay Triangular Balance," in *Nouvelles Orientations de la Recherche sur l'histoire de l'Asie Portugaise: Actes du Colloque, Paris, 3-4 Juin 1994.* Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.

Ptak, Roderich. 1988. "An Outline of Macao's Economic Development, circa 1557-1640." *Collected Papers of the XXIXth Congress of Chinese Studies,* Tilemann Grimm, Peter M. Kuhfus and Gudrun Wacker, eds. Tübingen: Attempto Verlag.

Saldanha, António Vasconcelos de. 1997. *Iustum Imperium. Dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente: Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português.* Lisbon: Fundação Oriente.

Sousa, A. Botelho e. 1930-1956. *Subsídios para a História Militar-Marítima da Índia,* 4 vols. Lisbon: Imprensa da Armada.

Terpstra, Heert. 1938. *De Factorij der Oostindische Compagnie te Patani.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Tiele, Pieter Anton, ed. 1886. *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen Archipel.* Vol. 1, The Hague. Martinus Nijhoff.

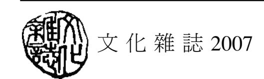
Tiele, Pieter Anton. 1882. "De Europeërs in den Maleischen Archipel," Part VI, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Vol. 30: 141-242.

Tiele, Pieter Anton. 1884. "De Europeërs in den Maleischen Archipel," Part VII, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Vol. 32: 59-68.

Veen, Ernst van. 2000. Decay or Defeat?: *An Inquiry into the Portuguese Decline in Asia, 1580-1645.* Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies.

Verken, Johann. 1930. "Molukkenreise 1607-1612", in *Reisebeschreibungen von Deutschen Beamten und Kriegsleuten im Dienst der Niederländisch West- und Ost-Indischen Kompanien, 1602-1797,* Vol. 2. S.P. L'Honoré Naber, ed. The Hague: Martinus Nijhoff.

郭頤頓譯



臺灣的中國人、荷蘭人和西班牙人（1624-1684）

羅德里格斯*

17世紀上半葉的後期，臺灣不再是周圍地區人們認為的那種僅僅是一座美麗而不起眼的島嶼，它已經成為國際貿易領域一流的戰略要點。因此，它也成為中國人、荷蘭人和西班牙人為各自的利益而爭鬥的舞臺。1624-1662年間，荷蘭人佔據了臺灣的西南海岸沿線，而西班牙人在1624-1642年間則在臺灣北部建立了自己的據點。中國商團們在此之前的幾十年，已經在臺灣島西海岸沿線建立自己相對穩定的貿易基地，而且在滿洲人入關後，他們將臺灣變成了自己抗金復明的基地。



歐洲範圍發生的兩大歷史變革對亞洲的這一地區產生了極大影響：一是1580年開始的在西班牙菲力浦二世（Filipe II）——葡萄牙的菲利浦一世——支持下的西班牙和葡萄牙的王朝聯合；二是由西班牙國王推動的、由弗蘭德雷斯（Flandres）發起的反對成立宗教裁判所的暴動，以及後來在被稱為東伊比利亞的西班牙和荷蘭之間的國際化衝突。

同時亞洲發生的兩大事件也在臺灣的歷史上起到了決定性作用：一是1603年日本德川家康（Tokugawa Ieyasu）將軍上臺成立了新的王朝，放棄了秀吉時代（Hideyoshi）的擴張政策，促成了東亞白銀的大量流動，也結束了葡萄牙在日本和中國貿易之間的貿易壟斷，最終使葡萄牙採取了撤離歐洲的政策；另一個事件是1644年滿洲人入關，中國發生的變化也將臺灣變成了明朝人抵抗新朝代的地盤，而且他們使得那些在中國南方海域從事非法貿易、當時一直被人們稱為海盜的社團在歷史上扮演主角的機會。臺灣從此變成了中華帝國的一部分。

*羅德里格斯（Manel Rodriguez），1962年生於巴賽羅納。在巴賽羅納大學完成了學業，後在南京大學進修；學習過歷史系博士課程，擔任過巴賽羅納Pompeu Fabra 大學東亞歷史系教師，還對西班牙菲律賓殖民地和中國及澳門的關係、西班牙16和17世紀對中國的影響等課題有所研究，著有《中國的發明》和《16世紀菲律賓人對中國的認識及戰略》等書籍。





臺灣島　摘自《東印度國的城堡、城市和村莊地圖》一書

歐洲人抵達時的臺灣

當歐洲人在17世紀進入臺灣時，他們看到兩種臺灣土著：一種是生活在西海岸平原地區以農作維生的熟番（稱為shufan），另一種是生活在山區以打獵為生的半牧民生番（shengfan）。(1)

在荷蘭人抵達臺灣時，當地的南方土著人僅有五萬人左右，分別居住在一百多個村落。當然，這裡說的是臺灣西南部地區。根據荷蘭人的資料，這些臺灣南方土著人稱臺灣為笨港或北港(Pakan)。但在後來的幾百年裡，他們被從17世紀開始在人口上明顯佔多數並佔據臺灣西海岸的中國人逐漸驅逐出平原地區：他們有的被同化，有的逃到山上或從此消失了。儘管得到清政府的保護，但他們的土地還是越來越少，直至18世紀末期終於在平原上消失。(2)實際上，那時的臺灣祇有阿美、噶瑪蘭（Kuvalan）和平埔（Puyuma）等民族。許多人類學家在臺灣土著人與亞洲南島民族之間發現了複雜的多元化文化聯繫。他們甚至在文化、體態、群體或物質等方面都有相似的地方。臺灣土著語言中三分之二的發音非常接近馬來類語。另一些人類學家還指出，臺灣的一些土著人和中國大陸南部苗族有着許多相似的地方。(3)

荷蘭的資料顯示，在荷蘭人抵達臺灣的時候（1623-1624），在臺灣島各海岸居住的中國人祇有一千至一千五百人左右。儘管這些中國人人數少，卻相對穩定，他們在臺灣島或農或漁，還有的在西南沿海地區從事海盜和貿易活動。但是，儘管他們距離中國大陸最近點祇有一百六十多公里，卻沒能進入中華帝國的真正的統治圈，也沒有在中國南海地區的貿易交往中形成吸引人或必然的中心。幾個世紀以來臺灣與世界隔絕有諸多原因，其中之一就是臺灣海峽航行的艱險，特別是在每年6-11月的季風季節，而更加突出的原因就是沿海地區缺乏港口



和碼頭。[4] 儘管海上貿易不斷發展，中國沿海省份特別是福建逐漸壯大，但幾個世紀以來閩人一直祇在亞洲南部和東南部海域活動，沒有促進貿易的手段，沒有當地的特產，沒有企業，沒有從事貿易交往的團體，為此很難有讓人平安登陸島嶼的理由。在政治和官方的規劃中，中華帝國被稱為是背海生活的，他們擁有的是農業文明，特別是主要依靠沿江盆地的農業生產，還有在北部黃土地上的種植業。另一方面，他們拒絕對外貿易，擔心被外面的稅收制度同化，而且他們也缺少擴展的勇氣。中華帝國沒有在擴張和統治方面顯示出中國中心論，相反是採取固守和遠離周圍蠻人的策略。這或許能夠解釋，為甚麼臺灣雖然離大陸很近，儘管皇朝早就對臺灣島的地理狀況非常瞭解，卻沒有去主動統治該島，而且在17世紀後葉開始其統治時，也是因為明清兩朝代之爭引起的，而不是為了擴張或對該領地和百姓的統治。

隨着歐洲人大規模白銀貿易的國際化，臺灣也成為地區商業航線的必經之地（如荷蘭人的巴達維亞-臺灣-平戶（Batávia-Taiwan-Hirado）航線、中國人的福建-臺灣-馬尼拉非法貿易航線以及葡萄牙人從事的中-日貿易航線……），為此成了吸引中國移民的中心。同時其貿易結構也大大有利於未來的農業發展。

中國人向臺灣島移民過程的最初記載是不確切的。大中華帝國基本上沒有留下甚麼與移民相關的歷史記載，因為當時移民被認為是非法的，而且已經遷移出來的人被禁止返回大陸。或許在彭湖列島還存在着某些中國漁民和農民在17世紀開始就建立的居所和商行。但我們無法知道當時是否像一些日本研究中所提到的日本人也已開始在該島生存。

中國元朝（1271-1368）期間，中國人曾經企圖入侵日本，同時對亞洲東部和東南部海域興趣漸增。元代人將澎湖島劃進自己的管轄範圍，不過當時還沒有對臺灣島產生興趣，但中國和日本的海盜和漁民們已經開始在臺灣海岸沿線立足，將該島作為途經之地，或者作為臨時中轉站，或者在合適的時候變成最終的駐足之地。

15-16世紀，在中國歷史記載中被稱為“倭寇”的外國海盜在中國沿海逐漸增多，特別是在臺灣島沿海有一支海盜隊伍，某些時候他們幾乎固定在該地區活動。這些被稱為“倭寇”的群體也包括中國和高麗海盜。因為在臺灣沿海活動的海盜船隊中也有Lin Feng（林鳳）船隊，他們就是西班牙歷史記載中提到的 Limahon。他們在逃避了中國沿海防務船隻的追蹤後於1574年進入臺灣島，轉而又抵達菲律賓，不過在臺灣時被企圖以抓獲他們而取寵中國福建當局的西班牙人包圍：西班牙人希望能夠在福建沿海得到一塊類似葡萄牙人已經得到的澳門那樣的島嶼。但是，林鳳及其追隨者的成功逃離讓西班牙人的企圖落空了。[5]

日本人將臺灣稱為高砂族（Takasago，如今的高山族）。在中國有關16世紀的歷史記載中，臺灣被稱為“東番”或者是“夷洲”，即蠻洲[6]，而且也被稱為“大琉球”島，成為包括所有圍繞臺灣和日本琉球群島、即日本人稱為 Ryukyu 群島的一部分，也包括如今的日本沖繩島。我們在耶穌會士利瑪竇記載的地圖中看到，中國人在他們的地圖上將臺灣島標為琉球群島中的“大琉球”島。[7]

臺灣的名字傳入中國的時間，和葡人將其稱為“福摩薩”的時代相近。歐洲人對這一地區名字的熟悉是因為荷蘭航海家和地理學家林斯霍滕(J. H. van



17世紀巴達維亞的荷蘭城堡



讓．許根．范．林斯霍騰著《東印度旅行或航海路線圖》扉頁

Linschoten）在1591年發表的著作中提到該地名，介紹了葡萄牙人在亞洲擴張的情況，以及他在亞洲和果阿旅行途中和停留時所繪製的航線和地圖等。[8] 16世紀後，臺灣已變成從中國福建地區出來尋求去亞洲南方貿易和移民的船舶的泊地。他們的路線一般都是經廈門（泉州和廣州），繼續往南抵達呂宋（Luzón，今菲律賓）和婆羅洲（Bornéu），甚至抵達爪哇島及蘇門答臘（Sumatra）。[9]

17世紀中葉，當荷蘭人已經牢固地控制了該島沿海大部分平原地區後，估計當時來到臺灣島的中國人，大部分是從福建來的，或者說是閩粵兩省的客家人也不超過兩萬五千人。根據荷蘭人統計，當時的當地人也祇有十萬人左右。中國人在福建沿海地區、臺灣地區甚至菲律賓和印尼等地區的迅速膨脹，與歐洲人在東亞地區貿易中心的殖民生存和中國非法貿易群體、以及中國從事漁業、農業和手工業等群體的存在緊密相關。同時，明朝垮臺和清朝建立的大形勢為17世紀後半葉福建人向臺灣島和其它東南亞各島（馬尼拉、巴達維亞等島）的移民潮起到了推波助瀾的作用，當然也因為16世紀初開始的福建人口的迅速增長所帶來的壓力。由於福建省當地原來的大部分人口是茶農，人口增長後當地水稻的生產已經不能滿足需求，出路祇能是貿易謀生和移民出境（儘管朝廷認為是非法的），於是就形成了當時非法貿易、移民、海盜行為和對新滿州政府抗拒抵制的互相交錯的局面。

歐洲人同臺灣的最早接觸

16世紀中葉，葡萄牙印度航線上來往的船隻將果阿、馬六甲和澳門與日本南部的九州（Kyushu）聯繫到一起，他們偶然發現了臺灣，但沒有進去過。是葡人首先將其稱為福摩薩，以贊揚它風景秀麗。在西班牙的記載中，福摩薩一詞在敘述16-17世紀之間的歷史才出現，原文為“isla Hermosa”。1557年葡人在澳門立足，但當時無論從貿易還是航行方面還都沒有進入臺灣的興趣。因為葡人的殖民目的明顯是為了商業，而當時從日本南部到澳門之間的航行無須經停臺灣，因此當時的臺灣還沒有顯露出任何可以開拓和征服的因素。

歐洲有關臺灣的首次記載是有關一艘裝載絲綢的葡萄牙船在臺灣島附近沉沒的記載。據悉，1582年7月6-10日，一艘由澳門商人巴托羅梅烏（Bartolomeu Vaz Landeiro）租用的大帆船從澳門出發前往日本，船長是安德雷．費約（André Feyo）。[10] 隨船同往的還有日本耶穌會會員佩德羅．戈麥斯（Pedro

Gómez）、阿爾瓦羅·迪亞斯（Álvaro Dias），克里斯托方·莫雷拉（Cristóvão Moreira）和法蘭西斯科·皮雷斯（Francisco Pires），以及西班牙籍馬尼拉耶穌會士阿隆索·桑切斯（Alonso Sanchez）。經過十天的航行後，大約在1582年7月17-21日遇到大風暴，帆船在臺灣島西南海域觸礁。儘管開始沒有受到多大的損害，然而緊接着的另一個風暴又讓其猛烈地撞擊到海邊礁石上，最終被徹底摧毀。[11]

葡籍耶穌會員法蘭西斯科·皮雷斯在《歷史的記載——我難以忘卻的事情》一書中非常詳細地記述了自己在東亞地區傳教生涯中遇到的這次海難。[12] 同時在西班牙籍馬尼拉耶穌會士阿隆索·桑切斯的著作《耶穌會士阿隆索·桑切斯奉菲律賓總督貢薩羅·龍基略·德·佩尼亞羅薩（Gonzalo Ronquillo de Peñalosa）和呂宋島及馬尼拉主教派往中國朝廷的使團（1583）》一書[13] 也有關於這次海難的介紹[14]，而另一位佩德羅·戈麥斯也留下了同樣的作品。以上三人的記載是西方歷史文獻中對臺灣島最早最直接的記載。阿隆索·桑切斯在描述中這樣寫道：

> 在海峽航行途中有一座島嶼，因為它的秀麗風光而被人們稱為福摩薩。島上有高高的青山，而葡萄牙人在前往日本的航行中已經在該島和中國大陸之間的海峽上來往穿梭了四十多年，卻不曾認識這個島嶼，更沒有登上島嶼。

從海難中脫險的人們在海灘上建起臨時的營地，在臺灣島滯留了近三個月，直到他們自己用大帆船破碎的木板建造了一艘小船，最終在1582年10月4日回到了澳門。[15]

有趣的是，我們從阿隆索·桑切斯和法蘭西斯科·皮雷斯的記載中看到他們對臺灣土著人的描寫是不一樣的。 在西班牙耶穌會士筆下的臺灣土著人兇猛、危險，而在葡萄牙耶穌會士的筆下則並非如此。阿隆索·桑切斯對他們如此描寫：

> 光着身子、手中拿着弓箭的土著人[16]立刻圍了上來，樣子既兇猛又堅定。他們不由分說，拿走了我們僅僅剩下的一點東西。於是，我們不得不把一些東西藏起來，不再晾曬，而且準備了一些石塊，在萬一需要時進行還擊。他們每天晚上都要來到我們的地方，甚至還放箭射死射傷一些人。在這三個來月的時間裡，我們依靠剩下的一點米維持生活，堅持到用大帆船的剩餘部分造出了一艘小船。（……）在大船毀壞後，我們用了一個來月時間[17]商量如何離開臺灣島的方法，同時我們也毫不猶豫地從這些野蠻土著人那裡尋找食物，我們懷疑他們或許能吃人肉。[18]

但是法蘭西斯科·皮雷斯卻從未將他們描寫成吃人肉的土著人。在他原著草稿的一處，他清楚地通過一個與他們一同旅行的呂宋島青年的敘述介紹了土著人的吃飯情況。該青年還與當地人交朋友並在土著人那裡過夜。法蘭西斯科·皮雷斯寫道：

> 土著蠻人們來到我們的地方，我們有兩人被他們打死，還有多人受傷。我們也打死了他們一、兩人，因為祇有那樣我們才能在那裡過得安穩。（……）生活在山上樹叢中的當地土著人來到海灘，搶走我們的破衣爛裳；無論男人還是女人，手裡都拿着弓箭。我們當中的阿隆索·桑切斯神父從馬尼拉帶來的一個青年聽懂了一個當地人說的意思，並隨其進了他們的村莊。（……）據他介紹，這些被稱為卡特奧（Cateo）的蠻人請他吃了米飯和鹹鹿肉。[19]

荷蘭人在臺灣

1585年，當佛蘭德的安特衛普城（Antuérpia）被西班牙軍隊佔領後，荷蘭人便開始將佛蘭德衝突向整個伊比利亞殖民範圍擴展：在非洲東海岸，在卡拉依巴斯（Caraíbas，如今的加勒比海），美洲和東亞開始了反對伊比利亞殖民主義的全球性戰爭。經營胡椒的葡人船隻不再在阿姆斯特丹港口停靠，而是轉向漢薩同盟的德國商人。另一方面，英國人



也向從事這些特殊商品的貿易航道上特別是蘇門答臘派遣了蘭開斯特（Lancaster）購買胡椒。於是沒過多久，荷蘭人為了從東印度洋直接得到這些產品而開闢了自己的貿易航線。[20] 1595年，爪哇地區出現了由科內利斯．德．豪特曼（Cornelis de Houtman）指揮的三艘船組成的船隊。在幾個月的航行後，他們於1597年回到了荷蘭，帶回了大量的東西，這就是荷蘭人亞洲冒險行動的起源。1597-1602年間，共有六十五艘荷蘭船隻穿梭在亞洲海域，平均每年十三艘船隻來往於歐洲和亞洲之間。那幾年裡，從事東亞貿易的荷蘭公司紛紛出現，而且還合併成立了東印度聯合公司（VOC），東印度洋公司，或者是被人們稱為“荷屬東印度公司”。該公司在獲得外來省的聯邦預算後幾乎壟斷了荷蘭人同亞洲的所有貿易。[21]

迄1800年，東印度公司成為世界上貿易和航行領域最有名的公司。 它雖然旨在貿易通商，但是明顯帶着軍事擴張性，而且是葡萄牙人和西班牙人在東亞最危險的競爭者。即使在荷蘭人和西班牙人之間簽訂的十二年（1609-1621）停戰和約在東亞也沒有起到甚麼作用，因為該地區的戰事從未間斷。

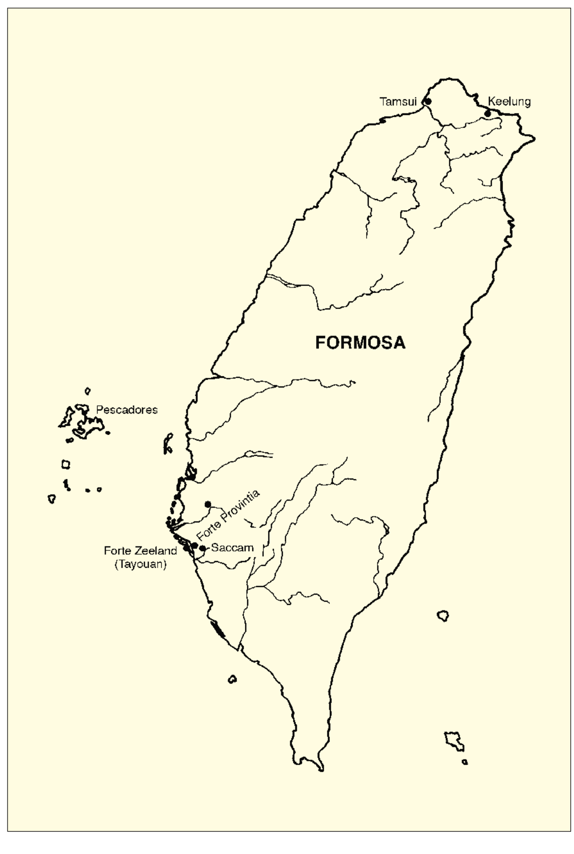
1597-1609年間，荷蘭人以每年繳獲二至三艘的速度，共繳獲了近三十艘伊比利亞人的船隻。在荷蘭人最初抵達亞洲時，他們在海上攔截伊比利亞人和中國人前往馬尼拉的船隻的海盜行為，是荷蘭人的東印度公司贏利的主要手段。而在胡椒等產品的貿易方面，價格危機和葡萄牙人的競爭，使得東印度公司難以維持其僅在科欽收購然後到歐洲銷售以廻避在馬六甲海峽的葡人的戰略。於是，荷蘭東印度公司的戰略轉向軍事佔領所有馬魯古（Molucas）群島周圍該類產品的集散地，其最終的目的是壟斷上述產品的貿易。1601年，雅各．範．內克（Jacob Van Neck）船隊在亞洲的出現確定了荷蘭人和伊比利亞人之間的暴力衝突。 荷蘭人襲擊了馬尼拉，不過遭到了西班牙人回擊，然後他們又封鎖了澳門港。1603-1607年間，荷蘭人再次進攻澳門，而在1609年，再次進攻馬尼拉。[22]

為了馬魯古群島上的產品，1605年，在當地特爾納特（Ternate）的伊斯蘭教徒的協助下，荷蘭人進攻和佔領了葡萄牙人在安汶（Amboíno）的碉堡。為此，特爾納特的頭領授予他們收購丁香的壟斷權。然而，農戶們依然將其產品賣給望加錫（Macaçar）出價更高的商人，因此葡人在望加錫的收購依然保持自己在這類產品的份額。同時，1606年，即荷蘭人向馬魯古群島進發後的一年，西班牙人對特爾納特和蒂多雷（Tidore）這些產品原交易市場的控制，超過了因遠離印度國果阿而對這些地區的通商點管理不善的葡萄牙人。1613年，荷蘭人攻打了蒂多雷沒有成功，第二年他們再次發動進攻，而且目的指向馬尼拉，不過也未獲成功。1619年開始，出於快速獲利的目的，荷蘭人每年多次封鎖馬尼拉港口，因為那裡有帶着墨西哥白銀來的大帆船（他們每次都躲過了荷蘭人的攔截），還有中國人每年利用季風航行便利的3-6月從中國福建等地來的三十或四十多隻載有二百五十至三百五十噸貨物的船隻。[23]

然而，荷蘭人還是在攫取香料產品爭鬥中失利，於是選擇了加入中國和西班牙人之間的絲綢貿易。荷蘭人的香料生意，在1620年前後多條船遇難的情況下和葡萄牙人衰落時才開始贏利。

據記載，在1604年和1607年間，也出現過荷蘭人抵達中國海岸的情況。據悉，1604年荷蘭人第一次企圖登陸澎湖島，但沒有成功。明朝的歷史文獻中記載着當時發生的一些衝突。直到這時荷蘭人還在致力於香料貿易，但是在得知馬尼拉和澳門同中國通商的重要意義後，便確立了將自己的貿易目標轉向中國的絲綢和建立自己直接與中國通商的一體化機制的戰略。他們曾經多次企圖直接同中原帝國建立貿易關係。1604年，他們向北京派遣了第一個使團無功而返，同時讓範．瓦立克（Van Warwick）上將在南方攻打澳門。1609年，荷屬東印度公司在平戶港口駐紮了固定的使團，推動了其新戰略在東亞的實施。這樣，他們不僅可以遠離西班牙人同中國人之間的絲綢和其它產品的貿易，而且從根本上結束了葡人控制中日貿易的中間人的壟斷地位。葡人從上述





福摩薩和漁民島

貿易壟斷中的贏利一直持續到1600年，後來一些中國人和日本人的船隻開始加入這一行列。

1619年，荷蘭人佔領爪哇島的巴達維亞，他們在東亞的地位得以鞏固。此時，荷屬東印度公司在東亞地區的工作人員已經達二千多人，擁有三十多個堡壘，還有上百隻船，其中三分之一的船用來做海盜生意，尤其是襲擊中國人和伊比利亞人的船隻。1622年4月10日，荷蘭東印度公司的老闆揚·皮得松·庫恩（Jan Pieterszoon Coen）決定從巴達維亞開始，在亞洲其殖民地區通過攔截中國人的船隻、俘擄中國人、強迫中國水手來到巴達維、安汶和班達（Banda），以建立中國人的社區。

1621年，荷蘭人截獲了馬尼拉的西班牙人的檔，其中提到佔領臺灣的重要性和荷蘭人在該地區立足的危險性。[24]於是，揚·皮得松·庫恩下定決心要實施一項大行動，以便獲得對澳門的控制。1622年6月，荷蘭人的一支由800多人組成、由科爾內留斯·賴耶森（Cornelius Reijersen）指揮的部隊抵近澳門港。當時的澳門祇有一百五十人的軍隊以應付可能的軍事行動，其中包括聖保祿神學院耶穌會的神父們以及該城市的奴僕們。荷蘭人先從船上向澳門發起攻擊，然後又登岸。葡萄牙人儘管在人數上處於絕對的劣勢，但還是擊退了荷蘭人的入侵，擊沉了兩艘荷蘭船隻，還打死百來名敵人，打傷一百多名，俘擄幾十人。[25]

荷蘭人退出並轉向北方。同一年，他們佔領了臺灣海峽離中國大陸海岸祇有四十公里的彭湖島，企圖從那裡控制臺灣海峽，攔截每年從浙江和福建前往馬尼拉、暹羅和日本的中國船隻。他們發動了當地的百姓，迅速在島上建成了一個據點。後來，明朝皇室企圖將荷蘭人從屬於自己的島上驅趕出去。中國人組織了一百五十多艘木船、四千多士兵組成的部隊圍攻荷蘭人的據點。在雙方對峙了八個多月後，於1624年簽訂了條約，中國同意了荷蘭人在臺灣島駐紮，而且還同意專門開闢一條荷蘭人同中國人通商的管道，但是條件是荷蘭人必須先撤出彭湖島。

根據上述協定，中國政府決定批准當時還被認為是非法的、由李旦（Li Dan）領頭的中國人在日本平戶與當地之間的中間貿易行為。而先前就同荷蘭人有過接觸的李旦更加為談判打開了大門。於是荷蘭人在臺灣獲得了其在東亞航線上的戰略和中心地位，當然也被李旦等中國的海盜公司控制，由他們負責從大陸提供絲綢及其它必要的給養。[26]

荷蘭人在1624年開始在臺灣島西海岸南部、過去曾經是土著人和外來移民居住的地區定居，也就是今天的臺南。他們在那裡用爪哇島運來的泥磚建起了兩個據點：第一個在半島的安平古堡（Anping），即今天的安平；第二個1650年建在離第一個不遠的西康（Chikan），歷史上是海員們躲避風暴的海灘。

荷蘭人竭盡全力要替代中國人的中間貿易，企圖壓制他們繼續與臺灣和日本間的商業來往，但一切都沒有成功，卻在廈門找到了他們通商的代理。1625年被西方人稱為尼古拉（Nicolas Iquam）的鄭

芝龍替代了李旦，領導了中國非法貿易商人的主要船隊，來往於臺灣海峽，而且還聯合了該島附近特別是珠勒（zhule），現在臺灣南部的嘉伊（jia yi）城的各派勢力。[27]

鄭芝龍繼承了同荷蘭人的互諒政策，還在1623年親自充當葡萄牙人的翻譯。李旦委任他的原因也是因為他從小生活在澳門，會說葡萄牙語。[28]通過同荷蘭人的合作，鄭芝龍熟悉了荷蘭人的航行技術，瞭解他們的貿易戰略資訊。1627年，福建地區出現了飢荒。鄭芝龍租用了船隻，從福建將很多人運送到自己在珠勒的據點，並且讓這些人在當地得到了土地和生存的條件。據悉，中國閩人向臺灣移民的大高潮都歸功於鄭芝龍，而大部分的移民是來自福建九龍江口離廈門不遠的泉州和漳州。這一時期的移民潮加速了當地的農業發展，提高了福建沿海的地位，也增強了鄭芝龍船隊在貿易和軍事方面的威信。於是，1628年，鄭芝龍獲得了中國皇朝的認可，但是條件是要保持海峽的安定，並且保證要控制島上的多股勢力以及驅逐荷蘭人。[29]

佔領臺灣的荷蘭人無疑加入了同當地貿易團體的競爭行列。在荷蘭人進入臺灣之前，當地已經有了許多中國人和日本人的商業團體。荷蘭人進入後同他們既競爭也互補。荷蘭人帶來新的商品，還將海島同其它地區相聯繫，開闢新的市場和尋找新的貿易對象。荷蘭人在臺灣的駐紮，給當地的中國和日本的商人們帶來了某些利益。然而，荷蘭人依舊繼承了自己用軍事力量壟斷和吞併對手的做法。同時，他們保護自己生存和削弱對手的戰略還是攔截對手的過往船隻。荷蘭人在中國沿海地區襲擊中國人船隻和對通商地的襲擊及封鎖，無法讓他們同對手諒解並進行合作。事實上，荷蘭人和中國人互相稱為海盜：荷蘭人將李旦和其後來的鄭芝龍、鄭成功等人的船隊稱為海盜船隊；而中國人的歷史記載中將荷蘭人稱為“海盜”。[30]儘管荷蘭人有了自己的城堡和強大的軍事力量，海峽的控制卻依然在鄭芝龍等人的船隊手中。因為他們的船隊大，他們擁有得天獨厚的天時、地利、人緣等有利條件。同時，在經濟和政治方面，他們也同當地官員配合，還對福建南部沿海進行直接的控制。

另一方面，荷蘭人同日本人之間也發生了衝突。荷蘭人在臺灣立足不久，便違背了自己當初不干涉糖類和大米貿易配額的諾言，為此得罪了日本人。而當荷蘭人在澎湖島附近海域攔截一艘前往福建的日本船隻後，荷蘭人和日本人之間的矛盾便更加激化了。於是，1628年在熱蘭遮城附近出現了由日本長崎（Nagasáqui）著名的海盜山田野平（Yamada Yahai）率領的五百多人組成的海盜船隊，他們劫持當時的荷蘭總督，逼迫其進行相關的談判。[31]

還是在1628年，荷蘭人通過劫持鄭芝龍手下主要貿易商人的方式逼迫簽署了一項對荷蘭人有利的貿易協定。為了避免自己的貿易利潤受到遏制和停頓狀況，荷蘭臺灣總督漢斯·派特南斯（Hans Putnams）在1633年採取了封鎖福建沿海地區的行動。然而，鄭芝龍的船隊進行了抵抗，最後戰勝了荷屬東印度公司的船隊，在金門島（Jinmen）附近的Liaole海灘將他們殲滅。鄭芝龍也是因為這一勝利，鞏固了在當地的地位，同時還得到了當時明朝皇室承認。朝廷任命他為福建總兵，認為這是通過同鄭芝龍的海盜船隊達成協定以控制海峽的唯一方式。[32]

在1633年荷蘭人和鄭芝龍領導的中國海盜船隊發生軍事衝突後，該地區雖然出現了相對的平靜，但是貿易衝突卻不斷上昇。鄭芝龍的貿易戰略是同自己的合作夥伴和追隨者們及分佈在東南亞地區所有中國移民社區開展合作。為此，許多資料還認為，1639年被西班牙人鎮壓的馬尼拉澗內（*Parián*）地區中國人的反叛行動是受到鄭芝龍的鼓動而引起的。

中國的福建人來到臺灣，加入了巴達維亞—臺灣和中國沿海及日本九州的貿易航線。臺灣荷蘭殖民地的中國人和在荷蘭巴達維亞的中國人及馬尼拉澗內地區混血中國人（混血中國人是菲律賓等地對中國人的稱呼）的特點類似。在那種中國封建皇室認為是非法的通商高潮中出現的移民潮，得到了西方歐洲人的讚同，因為他們可以從這種非法的通商貿易中找到不受與中國和日本直接通商限制的最好方式。因此，到1644年明朝崩潰時，中國人向臺灣移民的高潮更加兇猛。

在1633年臺灣鄭芝龍船隊在福建沿海獲得勝利後，荷蘭人對中國商人在絲綢和其它商品供給



方面的依賴逐漸加大，而且鄭芝龍已經全部控制了這類商品的供給。可以說，1640年前荷蘭人在臺灣的殖民行為沒有多少可以肯定的地方，其收益不是來自貿易，而是來自從當地中國人和土著人的稅收上。荷蘭人為了使其殖民行為更加盈利，在他們居住地附近的當地人居住區建立了徵收農業（特別是種植大米和甘蔗）、打獵和打魚等稅項。[33]

本來，荷蘭人抵達臺灣是企圖建立其貿易戰略中轉站，一個中轉港口，一座貿易城堡，以結束伊比利亞人的獨佔歷史及更加接近中國絲綢等貿易航線，結果卻開闢了以農業為基礎的長長的殖民戰線。為此，澎湖列島自然變成了他們的控制地區。

1641年，荷蘭人強佔了葡萄牙人在馬六甲的戰略貿易地區，強化了自己在該地區的貿易控制地位。一年後，即1642年，還將西班牙人從臺灣北部趕走，將自己的地區擴展到臺灣北部，明顯擴大在該島的佔領區域。僅1644年一年，荷蘭人攔截了四十四艘土著人的船隻，而到1650年，該數字上昇為三百一十五艘。荷蘭人還指定了各個村寨裡的頭領，成立了村民委員會，以方便對他們的控制，還規定了防止土著人內部發生衝突以及防止土著人襲擊日益強大的中國人居住地的具體措施。[34]

在臺灣內地駐紮比較穩定的是一些荷蘭的傳教士，他們在內地建立了學校，還擔任了一些政府的官方職務。荷蘭保存的資料顯示，因為當時大量的傳教士在學校任教，以及許多荷蘭人同當地青年通婚，當時該地區有六千至六千五百多人成為基督教徒。

據悉，僅僅幾十年，即到1660年，五萬多名福



大員半島上的熱蘭遮城和城堡

摘自 *Nauwkeurige beschryving des Keiserryks van Taising of Sina*，阿姆斯特丹，1670。



建人移居到了臺灣荷蘭人城堡的附近地區。因此，估計在熱蘭遮城堡附近可能集中了十萬左右的中國居民和土著人。荷蘭人將外來的中國人和當地的土著人作為勞動力，為其種植甘蔗和大米，而且還引進了其他如芒果、白菜、番茄等新的農作物。(35)

臺灣曾經發生過多次土著人反對荷蘭人統治的暴動：1629年，麻豆社（Madou）的土著人發起了反抗，衝突一直延續到1635年。第二年，在蕭壟（Xiaolong）地區又發生了衝突，不過這兩次暴動都被荷蘭人鎮壓，於是他們更加加強了對臺灣島的控制。(36)他們召集了三十多個村落的頭領，進一步加強了對他們的控制。1640年，中國人第一次發生暴動，1652年，鄭芝龍的繼承人郭懷一（Huo Huaiyi）也領導了一次由普羅民庶（Provintia）城堡附近赤坎（Saccam）地區四千多種植甘蔗的農民參加的暴動，但結果也被殖民者所鎮壓。他們利用當地土著人進行了血腥的殘殺，打死了上百名暴動者。據悉，荷蘭人在臺灣的軍事人員從來沒有超過一千多人，他們主要是利用土著人內部的敵對勢力來對付土著人，另一方面又利用土著人來鎮壓中國農民的暴動。(37)

1652年，巴達維亞的荷蘭當局下令壟斷該地區貿易，禁止中國人在當地的貿易行為。然而，1654-1655年間，鄭芝龍的兒子鄭成功的近十艘船隻出現在巴達維亞。1662年，鄭成功的船隊保衛了熱蘭遮城並打破了荷蘭人對該地區的控制和壟斷。

臺灣北部西班牙人的城堡

西班牙人是在1565年佔領菲律賓後在東亞出現的，比葡萄牙人後到幾十年。1580年西班牙和葡萄牙王朝的聯合助長了西班牙人向中國大陸擴張的野心，不過並沒有得到西班牙王朝的支持。西班牙人最早想征服臺灣的計劃，是在西班牙駐菲律賓的官方讓耶穌會員阿隆索·桑切斯向菲利浦二世王室呈遞的檔中出現的。(38)十年後的1596年，菲律賓總督路易士·佩雷斯·達斯馬利納斯（Luís Perez Dasmariñas）又一次推行擴張計劃，企圖以此抵制日本人的擴張政策，同時也極力企圖將中國福建沿海變為其戰略要點，同時將臺灣作為其前往日本的海上航行中轉站。(39)第二年，即1597年，菲律賓殖民地掌權的精英們繼續推行前總督路易士的擴張計劃，該計劃已經得到當時的新總督弗朗希斯科·特羅的支持和鼓勵，而且還獲得馬尼拉軍事委員會的批准。在多封呈遞的信件中，最突出的是宇宙志學者埃爾納多·德·里奧斯·科羅內爾（Hernando de los Rios Coronel）的信，信中包含臺灣島的地圖和佔領該島的理由的闡述。為了實施計劃，馬尼拉的官員們不斷要求從墨西哥給他們送來更多的人力和財力支援。然而，所有向王室呈遞的請求和闡述的理由並沒有得到積極的回音。西班牙人後來再次提出要佔領臺灣島已經是1619年，是由多明我教會修道士巴托洛梅烏·馬丁內斯（Bartolomeu Martinez）在一次前往澳門途中在臺灣停留的時候起草的。(40)

1626年，同荷蘭船隊的競爭更加艱難，因此西班牙人在費爾南德·德·希爾瓦（Fernando de Silva）總督鼓動下再一次開始了佔領臺灣島的企圖。自從荷蘭人抵達東亞後，他們對西班牙船隻沒有停止過敵對行動，而且他們還在中國貿易船隊每年按照季風的季節抵達時封鎖馬尼拉港口。1624年開始，荷蘭人在臺灣島東南地區立足，並加劇了對前往馬尼拉的中國船隊的攔截行動。對於馬尼拉的西班牙人來說，穩定佔領臺灣這樣的戰略島嶼已經變成他們發展貿易的需要。於是，他們租用了兩艘（有荷蘭資料說是三艘）大木船和十二艘中國舢板，組成了一支船隊從馬尼拉出發，當時向士兵們都沒有透露此行的秘密任務。途中，他們平定了菲律賓當地造反者的襲擊，繼續前往臺灣的遠征。為了迴避荷蘭人的船隊，他們從東海岸靠近臺灣島。(41)

1626年5月12日，即荷蘭人佔領臺灣兩年後，西班牙人的船隊在臺灣東北部海岸一處稱為聖地牙哥的地方靠岸。(42)而後，他們在臺灣島東北部叫雞籠（Jilong，基隆）海灣的和平小島紮營，城堡取名為聖·薩爾瓦多，意思說從此將開始進行驅趕荷蘭人的大行動。西班牙人還在島嶼的四週陸續建起了六座小城堡，以控制來往的船隻和保持對當地按照



馬尼拉的模式建起的中國人居住區的監督。他們還將該海灣的港口取名為“聖特林達德”[43]。起初，他們既沒有遭到當地土著人的抵抗（土著人都逃到了其它地方），也沒有遭到已經在當地定居的中國和日本商人的抵制。不過，開始時他們的生活相當困難，既無法和當地人接觸，又沒有多少海上的貿易，而且無法及時得到給養。在西班牙人佔領臺灣島的十六年中，他們經常要依賴從馬尼拉派來的“救急船”。西班牙人居住區的保衛衹能靠二百來人和十幾門大砲來維持。除了他們，當時還有由巴托羅梅烏領導的五位多明我會的神父。西班牙傳教士們的資料顯示，當地五千多人在西班牙人佔領臺灣的二十多年裡加入了他們的教會。

被群山包圍的雞籠港口很安全。西班牙人在這裡建了基地，附近的土著人也開始接納他們，而且隨着貿易往來的增加，來到西班牙人居住區的中國和日本商人日益增加。

1627年8月17日，即西班牙人抵達雞籠港的第二年，西班牙菲律賓總督和軍事指揮胡安·尼尼奧·德·塔博拉（Juan Niño de Tabora）率領一支由三隻大帆船和兩隻小帆船等八艘船隻組成的船隊，載有一百三十六門大砲和二千多名士兵及六個月的軍餉，從菲律賓甲米地（Cavite）港口出發向臺灣島駛來。據悉，他的行動旨在鞏固西班牙人對臺灣島北部的佔領，同時尋求同中國海上商人的聯盟。然而，海上經常發生的不幸事故還是讓西班牙人的這次行動以失敗告終。

1628年，駐在臺灣島的西班牙人在如今的臺北附近、離雞籠港不遠的地方發現了淡水（Danshui - Tamsui）島，該島更加靠近中國大陸和一些商人前往日本的航道。於是就在這一年，西班牙人便開始控制該島，並在當地建造了名為聖多明哥（Santo Domingo）的城堡，還打上了界樁。當地附近地區到處都是肥沃的稻田。然而，傳教士們的行為和西班牙軍人對當地土著人勒索稅款、掠奪家禽和稻米糧食的做法，引發了當地人與他們的衝突。儘管開始時衝突不多，但在西班牙人佔領臺灣的頭兩年裡，他們也犧牲了三十人。而在西班牙人佔領臺灣的十六年裡，前後發生過多次暴力衝突事件，幾十人在衝突中喪生。根據當時留下的記載，“淡水也衹不過是當地人的一個郊外小地段，衹有三、四家中國船隻臨時給那裡的西班牙人送來糧食和一些必要的日常生活用品。同時，西班牙人也將自己的一些日用品與當地人換取一些硫磺和貴重的木料等”[44]。當地的硫磺礦是生產火藥所必要的資源，因此成了當地貿易的主要項目之一。

1630年，西班牙人給福建巡撫（西班牙歷史資料上記載為Ucheo）那裡派去了由胡安·德·阿爾卡拉斯（Juan de Alcaraz）船長率領的使團，企圖與中國方面建立穩定的通商關係。不過，陪同前往的中國人在海上航行過程中造了反，衹有多明我會的安赫爾·科奇（Angel Cocci）神父得以在福建登岸，使團的任務完全告敗。[45]

西班牙人在1630年挫敗了由彼得·努伊茨（Pieter Nuyts）組織的荷蘭海軍的第一次進攻。當年四月，馬德里曾經想到讓菲律賓總督出面與葡萄牙駐紮在果阿和澳門的軍事力量聯盟以共同驅趕佔領巴達維亞和臺灣的荷蘭人。為了應對這些荷蘭人多年來在該地區的影響，那一時期多次提出了葡萄牙人和西班牙人之間在東方伊比利亞“武力聯盟”的主張。當時的奧利瓦雷斯（Olivares）公爵就是許多擁護上述主張者之一，因此他在臺灣和馬尼拉得到了巨大的支持。不過，卻被印度政府拒絕。為此，東方的所謂“武力聯盟”無為而終。[46]

西班牙人佔領臺灣北部的情況既不算太差，也沒有多少戰略成功，前後共不到二十來年的時間，同時與佔領該島南部、不斷擴張和千方百計尋找同中國大陸通商和蠱惑移民方式的荷蘭人不同。荷蘭人難於和當地人相處，而且引起了諸多同當地中國和日本商人的衝突。而西班牙人在佔領地區沒有讓自己的貿易不斷昇級，也沒有用控制當地土著人來達到佔領該地區的目的。為此，他們不可能贏得多大的利益。當時，日本德川家康時代在1633和1639年分別頒佈的絕對拒絕接受基督教和同歐洲人的通商的法令，在一定程度上削弱了從菲律賓來的佔領臺灣北部的西班牙人對通商和傳教方面的願望。另

一方面，兩個西班牙城堡裡的許多士兵被當地疾病感染，對西班牙人在臺灣的佔領和後來放棄對該島的佔領產生了一定的影響。

每年從馬尼拉派往臺灣的一些打撈和救生船的失蹤，使得西班牙人不得不千方百計從陸地尋找食品，或收購或搶奪，而且還加大了搜刮土著人糧食和家禽的力度。如此在1636年，在淡水附近也發生了土著人的造反運動。土著人襲擊了當時祇有六十來名防衛的西班牙人城堡，焚燒了他們的房子，其中三十人喪命。(47)

1637年1月22日，當時駐菲律賓總督和軍事總指揮塞巴斯蒂安·胡爾塔多·德·科奎拉（Sebastián Hurtado de Corcuera）召開了一次軍事聯席會議，計劃撤離臺灣島，原因是佔領臺灣耗費了馬尼拉總部大量的財力，同時在臺灣佔領地區的防衛人員太少，居住人員也不多，傳教的人也不多。而且由於中國船隻來往稀少，同日本人交往不多，貿易活動沒有收益，會議決定撤離臺灣島。(48)因此，馬尼拉方面同菲律賓中、南部地區蘇祿（Sulu）海島上當地土著人的衝突，終於導致了1639年下令部分撤離淡水的聖多明哥城堡的決定。當然，上面講到的該城堡在1636年發生的暴動中已經有大部分建築被摧毀，後來由法蘭西斯科·埃爾南德斯（Francisco Hernandez）總督重新修建了一部分。(49 1640年12月葡萄牙人布拉甘沙在里斯本的光復結束了伊比利亞人在東方的聯盟，也削弱了西班牙人在荷蘭人面前的地位。1640年，西班牙人在雞籠的防衛人員祇有六十四個士兵和砲兵，一百十八個來自菲律賓邦板牙（Panpanga）和卡加延（Cagayan）的菲律賓人，三個海員，一個醫生，一個神父和六個奴僕。(50)

十年後的1650年，發生了荷蘭人第二次企圖從臺灣島趕走西班牙人的行動，但是沒有成功。1651年，葡萄牙人在馬六甲大規模的戰略行動敗在荷蘭人手下。於是，第二年荷蘭人用五百人武裝的船隊一舉拿下了臺灣北部西班牙人佔領的各個城堡。(51)

中華帝國的臺灣

中華帝國的內部危機使得滿洲人從中國東北進入中原，消滅了明朝，建立了滿洲清朝（1644-1911）。在明朝抵制清朝的運動中，在中國南部沿海省份出現了鄭芝龍，並被任命為明朝海軍統領。

在明朝政權徹底失敗後，鄭芝龍之子、1624年在日本出生、母親為日本人的鄭成功在其家鄉廈門附近和臺灣島建立了自己的基地，擁有士兵上萬，船隻三千有餘。為此，在十幾年裡，的確讓新上臺的清朝政府感到頭疼。鄭成功在1659年還差一點一舉奪得南京。

1660年，滿洲政府在沿海地區建立了許多防衛據點，還下令沿海諸多島嶼和沿海地區如浙江、江蘇、福建和廣東等省的百姓遷移內地，禁止在靠海二十公里區域的範圍內定居。上述旨在阻止百姓同鄭成功領導的抗金復明力量勾結的措施，後來促使部分以捕魚、海上貿易和種地為生的人們最終向臺灣移民，也迫使鄭成功等撤離大陸，來到了臺灣。

在多次復明行動失敗後，特別是在1659年攻打南京的戰鬥失敗後，鄭成功決定將其指揮部安置在臺灣島。於是1661年，鄭成功的上百條船、二萬五千至三萬兵力向駐紮在臺灣的荷蘭人發起進攻。1662年2月，在經過九個月的戰鬥和封鎖後，臺灣的荷蘭總督弗雷德里克·庫耶特（Frederik Coyet）終於撤離臺灣，並將所有價值一百萬盎司白銀的錢財留給了鄭成功。從而結束了荷蘭人在臺灣島西南地區三十八年的佔領史。

荷蘭人撤離後的臺灣呈現了一派明朝統治的狀況。臺灣還被稱為南明朝，包括福建沿海，特別是鄭成功老家廈門等地的復明勢力地區。荷蘭人原來佔領的熱蘭遮（Zeeland）城堡後改名為東都，即東部首都。在當地設立了行政縣。在臺灣島首次實行了中國皇帝的法制。

在所謂的南明朝由鄭成功創立並實施上述法制初期，曾經遇到過因為人口增加而造成的供應方面的壓力。過去，十來萬中國人在荷蘭人佔領時代幾乎都居住在荷蘭人城堡附近。而現在增加了鄭成功的上千條船隻，而且還有因為清政府1660年要求移民而來到臺灣的中國移民。還值得介紹的是，無論是荷蘭人的居住區還是南明的合法領域，都位於臺灣島的南部沿海平原地區，因此該島大部分地區和



大部分居民依然是土著人。同時還必須提到的是，儘管荷蘭人失敗了，但他們依然不斷來到臺灣島尋求貿易，因為他們被獲准可以在臺灣島北部原西班牙人的雞籠（Keelung）和淡水居住區活動。

為了順應民生的要求，耕種土地面積不斷增加，而土著人的生活區域逐漸減少，同時還沒收了東印度荷蘭公司的種植區域。另一方面，增加了臺灣島與日本、菲律賓和印尼等國的貿易。新的南明政權加強了對百姓的稅收。鄭成功甚至還計劃把南明朝的海上帝國範圍擴展到菲律賓。1662年4月24日，多明我會的傳教士維托里奧．里基（Vittorio Ricci）以南明朝特使的身份，帶着鄭成功要求馬尼拉頭領們交納上貢和承認該政權的信件從臺灣出發，並威脅說如果不從，將侵犯呂宋島和摧毀馬尼拉。上述威脅被馬尼拉澗內的當地華人社區獲悉，從而加劇了當地華人和西班牙人之間的緊張局勢。像1603年第一次發生的暴動一樣，以後發生的多次暴動都被當地軍隊鎮壓並以失敗告終，結果使得上萬華人混血人（*sangleys*）喪生。當失敗的消息傳到臺灣後，鄭成功決定利用局勢進攻菲律賓。然而，1662年6月23日鄭成功突然去世，他的計劃也因此落空。[52]於是，鄭成功成為神奇的人物，在臺灣和其他所有有中國人存在、甚至有亞洲海上民族存在的人群當中的傳奇人物。[53]

鄭成功去世後，他的兒子鄭經舉旗而起，在廈門附近沿海地區建立自己的地盤，並從叔叔那裡奪得了繼承權，帶著鄭氏家族（或者說南明朝的）在大陸的最後的七千多士兵的船隊進入臺灣島。從那時開始，中國宮廷爭鬥延伸到臺灣島，鄭氏家族的力量也因此削弱。

1681年，清朝政府由原來鄭成功下屬施琅（Shilang）領導的海軍正式攻打臺灣。1683年，他統領了三百多條船隻和二萬多士兵戰勝了鄭氏海上部隊，佔領了澎湖島。接着，清朝政府的船隻進入臺灣，於是在1684年中國政府開始了對臺灣島長期和連續的統治。

在同臺灣的反清的鄭氏家族鬥爭中，清朝政府內部對與臺灣的關係有過爭議。一方面，他們認為臺灣島衹是海盜、漁民、逃兵、罪犯和暴動造反者雲集的地方，不值得化力氣去控制。另一方面，過去鄭成功手下的官員施琅強調臺灣島具有豐富的自然資源，如果中華帝國不去佔領的話，臺灣島有被荷蘭人、西班牙人或任何其他外國人佔領的危險。他的論點最終得到了認同，臺灣島從此成為福建省的海外部分。

【註】

（1）坎貝爾（Campbell）1992年發表的作品，頁9-25。
（2）謝博多（Shepherd）1999年發表的作品，頁108-115。
（3）斯坦頓（Staiton）1999年發表的作品，頁27-44。
（4）湯普森（Thompson）1968年發表的作品，頁170-194。
（5）戈德里克和豐（Goodrich & Fang）1976年發表的作品，頁917-919。
（6）福卡爾迪（Foccardi）1986年發表的作品，頁14。
（7）西來斯（Giles）1919年發表的作品，頁19。
（8）（25）吳志良1999年發表的作品，頁8；頁88-92。
（9）珀塞爾（Purcell）1951年發表的作品，頁24。
（10）根據皮雷斯（Francisco Pires）的見解，其名字應該為：安德列．費澳（André Feio）（許特（Schutte）1975年發表，頁388）。
（11）（15）（17）博克瑟（Boxer）1963年發表的作品，頁44。
（12）許特（Schutte）1975年發表的作品，頁387-393。
（13）菲律賓印度史記，頁79、2、15。
（14）（40）（47）（48）（50）博隆（Borao）2001年發表的作品，第I冊，頁2-9；頁18-47；頁249；頁262-269；頁324。
（16）阿爾雅瓦（Aljava）：便於用肩揹的箭筒。
（18）菲律賓印度史記，頁79、2、15。
（19）許特（Schutte）1975年發表的作品，第I冊，頁388。
（20）（22）埃梅（Emmer）2003年發表的作品，頁1-3；頁6-7。
（21）（23）范．費恩（Van Veen）2001年發表的作品，頁85-88；頁90-96。
（26）（27）（29）（34）卡略蒂（Carioti）1995年發表的作品，頁51-55；頁56；頁59-60；頁51-55。
（28）（30）布魯瑟（Blusse）1990年發表的作品，頁253；頁249-250。
（31）朗（Long）1991年發表的作品，頁10。
（33）（37）胡貝爾（Huber）1990年發表的作品，頁274-279；頁270-273。
（35）（36）威爾斯（Wills）1990年發表的作品，頁88-95；頁90-91。
（38）奧列（Olle）2000年發表的作品，頁60-130。
（39）根據西班牙歷史記載，日本人曾經多次企圖佔領臺灣島，尤其是1615年和1620年至1621年之間發生的幾次行動。（德埃格（Dehergne）1941年發表的作品，頁272）。
（41）阿爾瓦雷斯（Alvarez）1930發表的作品，第II冊，頁37-39。



（42）日語中為三次郎（sanshiokaku）在簽署了下關條約後日本軍隊1895年就是從該港口登陸的。（阿爾瓦雷斯（Alvarez）1930發表的作品，第II冊，頁89）

（43）德爾加德與德爾加德（Delgado & Delgado）1992發表的作品，頁55-72。

（44）阿爾瓦雷斯（Alvarez）1930發表的作品，第II冊，頁43-44。

（45）阿杜阿特（Aduarte）1964年發表的作品，頁357-366。

（46）瓦拉達雷斯（Valladares）2001發表的作品，頁37-64。

（49）阿爾瓦雷斯（Alvarez）1930發表的作品，第II冊，頁50。

（51）坎貝爾（Campbell）1992年發表的作品，頁495-498。

（52）卡略蒂（Carioti）1995發表的作品，頁154-157。

（53）克魯瓦澤（Croizier）1977發表的作品。

【參考書目】

阿杜阿特（Aduarte）：1964年發表的作品《菲律賓省、日本和中國的歷史》（Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China）. 馬德里，CSISC曼努埃爾出版社出版。

阿爾瓦雷斯（Alvarez, J. M）1930年發表的作品：《福摩薩的地理及其歷史》（*Formosa geográfica e historicamente considerada*）2冊，巴賽隆納，魯伊斯・西　出版（Luís Gili）。

布魯瑟（Blusse）1990年發表的作品："Minnan-jen or Cosmopolitan? The rise of Cheng Chih-lung alias Nicolas Iquan", in E. B. Vermeer, 〈福建省在17和18世紀的發展與衰落〉（Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries, 245-264）". 萊頓 E. J. Brill 出版。

博隆（Borao）2001年發表的作品：《西班牙人在臺灣》（*Spaniards in Taiwan*），2冊，臺北：SMC出版.

博瑟（Boxer）1963年發表的作品：《來自阿媽港的大船（*The Great Ship from Amacon*），1555-1640年間澳門和日本之貿易記載（*Annals of Macao and old Japan Trade, 1555-1640*）》，里斯本外省歷史研究中心出版。

坎貝爾（Campbell）1992年發表的作品：《荷蘭人統治下的福摩薩》（*Formosa under the Dutch*），臺北出版：SMC Publishing Inc.

卡略蒂（Carioti）1995發表的作品：《鄭成功》，那不勒斯：東方大學出版。

張天澤（Chang T.-S. (1988)）：*Mingji dongnan zhongguo de haishang huodong.* Taipé: Silidong Daxue.

克魯瓦澤（Croizier）1977發表的作品：*Koxinga and Chinese Nationalism*，劍橋 Cambridge: Harvard University Press.

德埃格（Dehergne）1941年發表的作品：" L'île Formose au XVIIe siècle: Essais ephémères d'expansion Européenne", *Monumenta Nipponica,* 4, pp. 270-277.

德爾加德與德爾加德（Delgado & Delgado）1992發表的作品："La presencia espaíola en Formosa"，《航海歷史雜誌》第37期，頁55-72。

埃梅（Emmer）2003年發表的作品：" The First Global War: The Dutch versus Iberia in Asia, Africa and the New World, 1590-1609", *E-Journal of Portuguese History,* 1, p. 1.

福卡爾迪（Foccardi）1986年發表的作品：*The Last Warrior. The life of Cheng Ch'eng-kung, the Lord of the 'Terrace Bay'.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

西來斯（Giles）1919年發表的作品："Translations from the Chinese World Map of Father Ricci", *Geographical Journal,* 53, 1, pp. 19-30.

1976年在Goodrich & Fang發表的作品：*Dictionary of Ming Biography*. 2冊，紐約：哥倫比亞大學出版。

胡貝爾（Huber）1990年發表的作品："Chinese settlers against the Dutch East India Company: the rebellion led by Kuo Huai-I on Taiwan in 1652", in E. B. Vermeer，福建省在17和18世紀的發展與衰落，頁265-298。萊頓：E. J. Brill 出版。

朗（Long）1991年發表的作品：*Taiwan: China's Last Frontier*，倫敦：Macmillan出版。

奧列（Olle）2000年發表的作品："*La Invención de China. Percepciones y estrategias Filipinas respecto a China en el siglo XVI*"，威斯巴頓：Otto Harrassowitz Verlag出版。

珀塞爾（Purcell）1951年發表的作品：《南亞洲的中國人》，倫敦，London：牛津大學出版。

許特（Schutte）1975年發表的作品："*Monumenta Historica Japoniae*", vol. I. Roma: MHSI.

Shepherd, J. R. (1999). "The island frontier of the Ch'ing, 1684-1780", in M. A. Rubinstein (ed.), *Taiwan a New History,* pp. 107-132. Nova Iorque: M. E. Sharpe.

斯坦頓（Staiton）1999年發表的作品："The politics of Taiwan aboriginal origins", in M. A. Rubinstein (ed.), *Taiwan a New History*，頁27-44。紐約：M. E. Sharpe出版。

湯普森（Thompson）1968年發表的作品："The junk passage across the Taiwan Strait: Two Early Chinese Accounts", *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 28, 頁170-194。

瓦拉達雷斯（Valladares）2001發表的作品：《西班牙和葡萄牙在亞洲（1580-1680）》，盧萬：盧萬新聞大學出版。

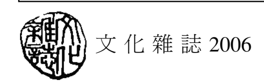
范・費恩（Van Veen）2001年發表的作品：《荷屬東印度公司在遠東的戰略（1605-1640）》(*VOC Strategies in the Far East)(1605-1640)*)，《葡萄牙和日本問題研究通訊》（*Bulletin of Portuguese Japanese Studies*），2001年12月出版，第3冊，頁85-105。

威爾斯（Wills）1990年發表的作品：《17世紀的變革，荷蘭人和鄭氏時代的臺灣》（*The seventeenth-century transformation. Taiwan under the Dutch and the Cheng regime*），頁84-106。紐約：M. E. Sharpe出版。

吳志良1999年發表的作品：《澳門生存之道》，澳門的歷史政治。澳門：青年教育司出版。

喻慧娟譯

〔本文引用書目請參看本刊外文版第11期（2004年6月）〕





巴斯商人對孟買和香港發展的貢獻

薩克塞娜*

許多巴斯商人在18-19世紀從事印中貿易，他們從中所賺取的豐厚利潤對孟買（Bombay）和香港的發展作出了重要的貢獻。巴斯客商的數量之多，到華活動的次數之頻繁，貿易量之大，以及部分客商決定以香港為家的歷史事實，都説明了巴斯客商斂聚了鉅大的財富，甚且還有賺取更多的潛力。從事印中貿易的巴斯商人，大部分來自印度西部，特別是孟買。因此，他們斂聚的財富又轉回孟買，幫助孟買發展商業、工業和造船業。巴斯商人對華貿易不僅促進了孟買的經濟和城市發展，中國的影響也反映在這個日新月異的印度商業之都的社會、文化、政治和知識等領域。在孟買和香港，哪裡有需要慷慨解囊的公益事業，哪裡就有巴斯商人的活躍身影。因此，巴斯商人從事的慈善事業，也就成了一個值得宣揚的重要方面。

孟買的巴斯商人最初祇是給英國公司做擔保，繼而開始和英國人合夥，逐漸打入銀行、保險、房地產等領域，才開始獨立經營並開設棉紡廠。他們對宗教機構作出了很大的貢獻，並且創立了旨在推廣教育的慈善信託基金。他們的無私捐贈，造就了數家醫院、醫學院、研究中心和一所藝術建築學院的落成，對推動高等技術教育的崇高事業，實可謂“功不可沒”。巴斯客商也是最早從事商品零售的。他們和英國政府保持着友好關係，活躍在多個政治協會之中。他們不僅參與祇涉及袄教徒的社會文化活動，而且還參加整個孟買市及其家鄉古吉拉特邦（Gujarat）的社會文化活動。

巴斯商人和孟買歐洲公司的合作

19世紀前半葉在華貿易的巴斯客商老前輩，當屬賈姆謝德治·傑治皮（Jamsetjee Jejeebhoy）無疑。他於1799-1807年間數次乘船訪華，通過羅傑·德·法利亞勳爵（Sir Roger de Faria）打入商界，並和勳爵保持着篤厚的交情。對賈姆謝德吉·傑治皮來説，中國是個機遇之國。在1803年6月至1804年12月的第三次訪華期間，他不僅在那裡創辦了公司，而且還在馬德拉斯（Madras）、加爾各答（Calcutta）和南洋各國開設了代辦所。在第四次訪華途中，他與威廉·查頗（William Jardine）邂逅。賈姆謝德治·傑治皮是孟買的主要鴉片供應商，廣州生意做得最為火旺。1816年後，他代理布魯斯暨福塞特公司。(1)除了賈姆謝德治·傑治皮外，其他許多印度商人也同歐洲公司保持關係，並與它們開展貿易。造船大亨賈姆謝德治（Jamsetjee）的兄弟佩斯通治·博曼治·瓦迪亞（Pestonjee Bomanjee Wadia）與布魯斯暨福塞特公司合夥，1789-1816年間在孟買經營。另一位兄弟霍穆斯治（Hormusjee）和福布斯暨史密斯公司關係密切。達迪·納瑟萬治（Dady Nasserwanjee）與東印度公司高級商人亞歷山大·阿達姆遜（Alexander Adamson）合夥經營，後來其子阿爾德瑟·達迪（Ardesir Dady）也加盟其中。霍穆斯治兄弟公司曾經委託登特公司寄售；芒

*薩克塞娜（Shalini Saksena），孟買大學烏爾哈斯納加（Ulhasnagar）附屬單迪柏夫人學院（SMT.C.H.M. College）歷史系主任，高級講師，從教三十餘年；目前正與馬達維·但皮博士（Dr. Madhavi Thampi）合作，從事“中國對孟買歷史的影響”之專題研究；其研究領域為現代印度史和現代中國史，招收博士生及指導他們的研究工作。





孟買銀行（本文插圖均為魯斯湯姆·賈姆謝德吉七世准男爵提供）

車爾治·賈姆謝德治（Muncherjee Jamstjee）是波普暨哈密爾頓公司的合夥人。[2]

銀行業

為了促進商業活動，在華的巴斯客商率先成立了銀行及相關機構，如商會和保險公司。商界領袖達達皮·佩斯通治·瓦迪亞（Dadabhoy Pestonjee Wadia 由其外祖父佩斯通治·博曼治·瓦迪亞收養）成為孟買商會的創始人之一，並於1836年出任一個委員會的委員。1836年12月，他是孟買銀行臨時籌備委員會中唯一的印度籍委員。他也曾為成立東方銀行之事奔走呼喚，並一度擁有該銀行八分之三的股份。[3] 另一位著名巴斯客商伏拉姆吉·科瓦斯吉·巴納吉（Framji Cowasji Banaji），人稱西印度萊斯特勳爵，與孟買銀行和商會的淵源極深。科瓦斯治·納納皮·達法（Cowasjee Nanabhoy Davar）倡議成立了1853年開業的印度招商銀行。該行的早期股份基本為歐洲人和印度人均佔，但絕大部分業主為巴斯商人。第一屆董事會的名額分配得比較均衡，分別由三名英國和兩名巴斯商人構成。[4]

匯豐銀行誕生於1864年孟買發生的史無前例的投機狂潮前夕。[5] 為了給東方貿易和發展籌措資金，香港的許多洋大班共同發起創設匯豐銀行。香港銀行的成立，使“孟買老會所的利益合併到了一個專業公司之下”。[6] 在臨時委員會的十四名成員中，有三名印度人代表孟買利益。他們是 P. F. 卡馬公司的魯斯托姆治·敦傑蕭（Rustomjee Dhunjeeshaw）、卡馬治公司的帕朗治·伏拉姆治（Pallanjee Framjee）及大衛·薩松父子公司的亞瑟·薩松（Arthur Sassoon）。作為銀行和諮詢機構，匯豐銀行為中印貿易的融資發揮了卓有成效的作用。由於擁有合法地位，該行還向對華鴉片出口提供資金。孟買的投機狂潮導致許多印度公司倒閉。1866年7月，兩名巴斯董事離開了香港。[7] 大衛·

薩松公司的大班則繼續留任匯豐銀行董事，祇有在第二次世界大戰期間除外。

房地產業

通過商業活動賺取的財富，被投入到整個孟買的房地產開發當中。克塞特吉·科瓦斯吉（Cursetji Cowasji）在柯拉巴（Colaba）建的“轉讓樓”，後為另一對華貿易商卡塞特吉·法敦吉·帕萊克（Kharsetji Fardunji Parekh）收購。[8]帕賴爾（Parel）、馬扎岡（Mazagoan）、布里奇·坎迪（Breach Candy）、昆巴拉山（Cumballa Hill）、赤園（Lal Baug）等地的房屋依然見證着當年那股房地產投資熱潮。[9]位於孟買堡壘區繁華路段的現金大廈和巴納治大廈，如今是當年那些對華貿易商後裔的寫字樓。孟買許多住着巴斯人家的聚落，被慈善基金會視為信託財產，雖然位於高尚時髦的住宅社區，但祇收取象徵性的租金。如果說達達皮·佩斯通治·瓦迪亞當時不是孟買島的主人，那麼他至少被認為是半個馬扎岡的業主。他和胞弟芒車爾治在孟買島的不同位置建有大量樓宇，在海岸附近的蘇里（Sewri）也有一大片空地，後來被改作鹽田。對於業主來說，那是一塊財源滾滾的風水寶地，政府也從稅收中獲利良多。[10]

船舶業

由於身處商貿前沿，巴斯商人深知擁有船舶的重要性。從事對華貿易的巴斯商人，一般都用巴斯人的船來運貨，但是，運費侵吞了大部分利潤。為了節省這部分開支，賈姆謝德吉·傑治皮精明決策，購買了一支船隊。[11]瓦迪亞家族在造船界大名鼎鼎。佩斯通治·博曼治·瓦迪亞及其兄弟霍穆斯治，對孟買造船廠的發展作出了巨大的貢獻。他們對航運業的推動，也同樣引人矚目。在對華貿易中經營絲綢和鴉片而獲得大量財富的伏拉姆吉·科瓦斯吉·巴納吉，是當時的大船主。他那位同樣從事對華貿易的兄弟克塞特傑·科瓦斯吉（Cursetje Cowasji），也擁有好幾艘船。巴納吉家族一度曾擁



賈治爵士巴斯慈善會



有多達四十艘遠洋輪船。其他大船主如達迪塞思家族（Dadiseth）、現金家族（Readymoney）和卡馬家族，也都經營造船業務。[12]

阿馬倫度·古哈（Amalendu Guha）認為，孟買造船廠的意義，不僅體現在它們製造船隻的數量多，而且還反映在它們促使印度企業家產生了前瞻性思維方面。克莉絲汀·多賓（Christine Dobbin）寫道："孟買的造船廠通過技術創新，促使巴斯商人從商業型向工業型心態轉變。"[13]

工　業

巴斯商人對造船業的投資，似乎為此後的工業發展鋪平了道路。事實上，造船衹不過是一個工業前奏，巴斯商人後來對棉紡業的投資規模大大地超過了它。其它地方的商人一旦發了財，一般總是置辦地產，但巴斯商人卻立志要把孟買建設成一個現代化的棉紡中心。

科瓦斯治·納納皮·達法1851年創辦的孟買紡織廠，是巴斯商人在這一行業的最初嘗試。[14]此後，棉紡廠在孟買如雨後春筍，遍地湧現，如曼加爾達斯·納舒拜伊（Mangaldas Nathubhai）開設的孟買聯合紡織廠，丁曉·帕迪特爵士（Sir Dinshaw Petit）的馬納克吉·帕迪特織造公司，皇家紡織廠（後改稱丁曉·帕迪特紡織廠），馬扎岡織造公司，維多利亞織造公司，伏拉姆吉·帕迪特織造公司，黃金紡織廠（後改名為博曼治·帕迪特紡織廠），以及博曼傑·瓦迪亞（Bomanji Wadia）開辦的博曼治·霍穆斯治紡織廠。墨萬吉·巴夫納加里（Merwanji Bhavnagari）和帕隆吉·卡帕迪亞（Pallonji Kapadia）設立了新大遠東紡織廠。這些工廠的籌建費，主要來自巴斯企業家自己的資本及親朋好友的集資。

"塔塔（Tata）家族之進軍現代棉紡業，是一個商人在工業化進程中將自己轉變為工業領袖的範例。"[15]在塔塔家族從事棉紡業前，孟買的棉紡廠一直生產家用粗布，或銷往中國市場的低支紗。後來，塔塔家族決定和英國織造商一決雌雄，用當地生產的棉花織造精紗和細布。[16]斯瓦得什紡織廠就是這一嘗試的先行者，該廠織造的棉紗在中國市場獲得了極大的成功。

賈姆謝德吉·納薩爾萬吉·塔塔（Jamsetji Nasarwanji Tata）為著名實業家，號稱"印度工業之父"。他在香港創辦名聞遐邇的塔塔兄弟公司，廣泛經營紡織品業務。他是印度棉紡業先驅，擁有四間棉紡廠。由於賈姆謝德吉在賈姆謝德布爾（Jamshedpur）創辦了塔塔鋼鐵廠，該市遂以其名字命名。印度對華貿易和其它國際貿易的繁榮，歸功於他建設的這一鋼鐵廠及其它大型工廠和水力電廠。

巴斯商人與每項重大經濟活動都有關係，譬如他們購買了著名的印度半島鐵路的股權、創辦了孟買汽船航運公司及巴斯保險協會。[17]通過零售從歐洲和中國進口的商品，巴斯商人還開創了地方商業。比卡吉·貝拉姆治·潘德（Bhikaji Behramjee Pande）就是最先把握商機，並於1725年在草場街開設零售店的巴斯商人。

宗教和慈善事業

由於巴斯商人具有樂善好施的優良傳統，加之孟買政府財力薄弱，因此孟買的許多早期建築、道路和設施（其中有些至今依然是孟買的地標），至少是間接地用對華貿易的利潤興建的。被尊為賈治爵士的賈姆謝德吉·傑治皮特別熱心公益事業，前後捐款總計二百五十萬盧比。[18]積極參與促進孟買發展的公益活動，為推行公益和博愛廣施錢財，是其人生哲學。大凡水火和饑荒的災民，都得過其慷慨救濟。賈治爵士的公益活動，為其贏得了開明紳士的美名。他率先推行的廣泛的和各種性質的善舉，為他贏得了數百萬印度人民的感激。[19]

賈治爵士從事的主要公益活動，包括他於1823-1859年間擔任的巴斯五老會（*panchayat*）的理事角色。五老會是一個准司法性機構。他篤信祆教，並著有《五老會要義》（*Kholaseh-I-Panchayat*），對教



士的無知進行了無情的鞭撻[20]，但他卻沒有正統或保守到冥頑不化的地步。

賈治爵士的施捨，惠及拜火寺、臨時居所（*dharma-shalas*）、靜塔（*dakhmas*）及捐贈用品。與其有關的拜火寺遍及蘇拉特（Surat）、普尼（Pune）和納伐薩利（Navasari）。其子還在他的地產上修了一座伽馬迪亞拜火寺。他出資為柯拉巴的居民打了一口井。賈治爵士在普尼的海灘和水廠工程，總共耗費了他十七萬三千零五十盧比，而政府祇出了八萬四千九百九十九盧比。賈治爵士的夫人阿瓦拜（Avabai），同樣熱愛孟買，並同樣熱衷於扶貧濟困。[21]她修築了連接孟買島和人口稠密的薩爾塞特島（Salsette）的馬希姆（Mahim）堤道，整個工程耗資十四萬盧比，全部由賈姆謝德吉夫人捐獻。

其他參與宗教和慈善事業的巴斯商人，包括科瓦斯治·熱罕吉爾·現金（Cowasjee Jehangir Readymoney），他一共建造了三十二座提供飲用水的裝飾性噴泉。[22]伏拉姆吉·科瓦斯吉·巴納吉於1832年出資兩萬盧比，清洗並加深了洗衣池。佩斯通治·博曼治·瓦迪亞對慈善事業出手也十分大方。他對社區的最大貢獻，就是為紀念母親哈瑪拜（Hamabai）的功德，將石階從喬巴堤（Chawpatty）一直鋪到了靜塔。[23]商界名流達達治皮·佩斯通治，是另一位熱心公益的公民和慈善家，他重修了貝拉姆大廈、瓦迪港拜火寺、赤園私宅的拜火寺，以及巴生（Bassein）的臨時居所。他還為在孟買建造一座新的靜塔捐了款。[24]

教育及醫療設施

雖然賈姆謝德吉·傑治皮沒有受過任何正規教育，但是他想讓自己的名字和教育普及聯繫起來。[25]他創立的賈姆謝德吉·傑治皮爵士巴斯慈善會，先後興建了十九所學校，包括兩所女子學校。這些學



賈治爵士醫院

校有八所至今猶存，在賈姆謝德吉．傑治皮爵士巴斯慈善會的管理下，繼續為教育事業做貢獻。在眾多善舉中首屈一指的，是一個為辦一所藝術學校而設的十萬盧比的捐贈基金。在教育事業尚在繈褓階段、學校屈指可數的年代，1857年賈治爵士藝術學校的建立，可謂是功德無量的至善之舉。1878年，該校遷到自己的校園。1958年，政府決定將該校一分為三。今天，賈治爵士藝術學校、賈治爵士建築學院以及賈治爵士商業藝術學院足以證明，這位偉大的先見者當時目光是多麼遠大！為設立俄爾芬斯通（Elphinstone）教授基金，達達皮．佩斯通治．瓦迪亞捐了一千五百盧比。[26]科瓦斯治．熱罕吉爾．現金為慈善事業捐了大約一百四十萬盧比，其中包括修建孟買大學大會堂的捐贈基金三十萬盧比。[27]

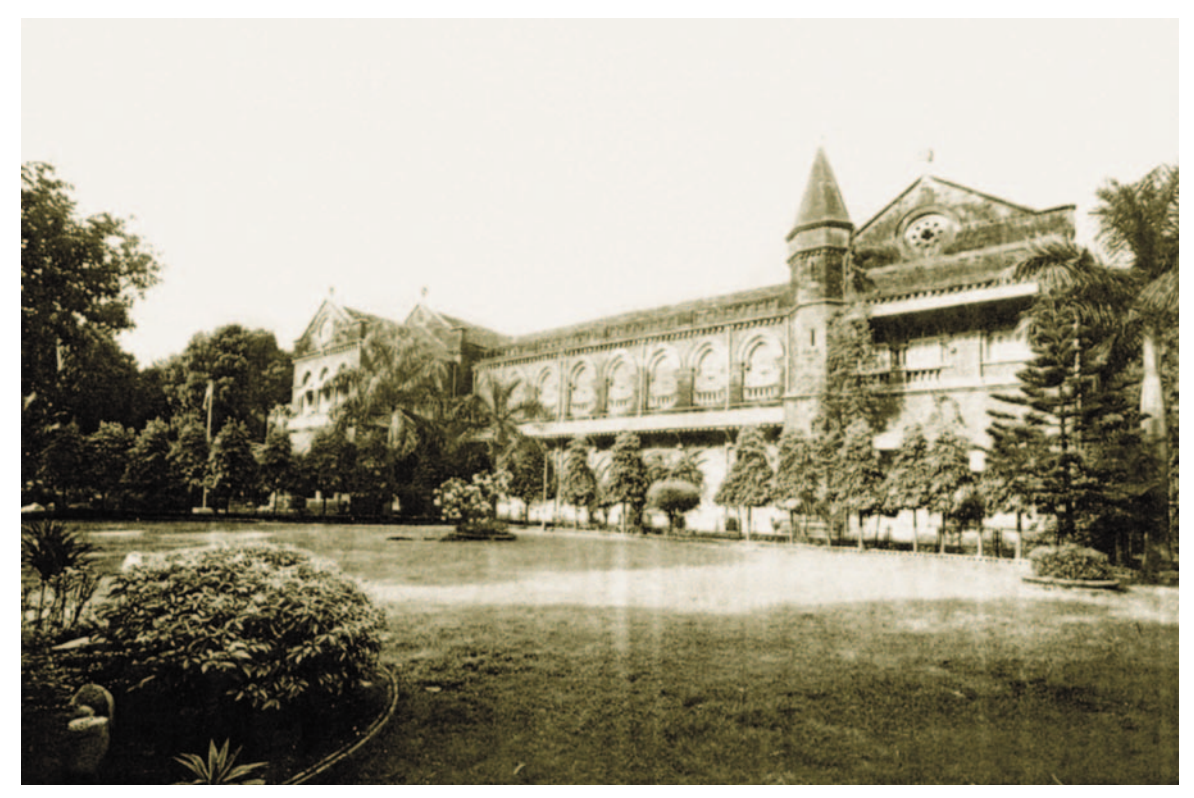
在平民百姓看病難的時代，賈姆謝德吉．傑治皮於1834年開辦了孟買國民大藥房。在開藥房時，賈治爵士遇到不少困難，因此決定捐資十萬盧比辦一家醫院。他在另一次捐贈中擴大了數額，後又追加了五萬盧比。賈治爵士醫院於1843年由時任孟買市長的喬治．亞瑟爵士（Sir George Arthur）奠基。1958年，醫院的舊房為一幢八層的新樓取代。今天，賈治爵士醫院仍然是孟買最好的公立醫院之一。印度第一家免費都市敬老院和第一所婦產科醫院，也是由賈治爵士慷慨解囊建成的。[28]

為紀念對華貿易商 F. D. 帕迪特（F. D. Petit）而建的帕迪特療養院以及 B. D.帕迪特（B. D. Petit）祆教綜合醫院，現在仍然受到香港巴斯商人的慷慨支持。

曾經在華經商的佩斯通治．霍穆斯吉．卡馬（Pestonjee Hormusji Cama），建有卡馬醫院。

文化及藝術

2002年10月的兩大盛事，即國家現代藝術畫廊舉辦的“社區照片展”（展出巴斯商人的繪畫、照片



賈治爵士藝術學校

及文物）以及孟買博物館協會主辦的“祆教世界的瑰寶”研討會，將印中文藝領域千絲萬縷的聯繫公之於眾。展出的繪畫、照片及威爾士親王博物館（今查特拉帕遜·石瓦吉博物館）的館藏文物，反映了印中貿易鼎盛時期發展起來的妙趣橫生的文化聯繫。

巴斯商人將中國最富麗的絲織品帶回了印度，紡織業就是他們對印度工藝美術經濟的最大貢獻。20世紀初，華商將精緻的麻布、錦繡和絲綢帶到印度，受到居住在孟買的巴斯富婆們的熱烈追捧。在生活中展示中國關係，是一種地位象徵。[29]最具特色的巴斯服裝錦緞莎麗（*gara*），是在中國為巴斯老富婆定做的。這些錦緞莎麗全部用手工刺繡，圖案則取自中國神話或社會生活。

巴斯客商也許是在19世紀把錦緞莎麗帶回印度的。巴斯女子對錦緞莎麗十分珍愛，祇在婚禮和新光大典時才穿。中國的錦緞莎麗起初穿起來略顯臃腫，因為它們四邊都有刺繡。刺繡圖案反映了華人的生活景象，如寶塔、神龕、河堤、士兵和僊鶴之類，圖案越精緻，售價也就越高。

有些莎麗上繡有漢字，被認為是繡工的簽名。

錦緞莎麗和“唐綵”（*tanchoi*），最初都是中國工藝品。“唐綵”之得名，源自來自中華（Tan）的巴斯人賀熙（Joshi）的廟（tan 堂？）兄弟，因為他們把學會的技術帶回了印度。唐綵在中國刺繡的基礎上，增加了鳥獸、花卉、山川圖案和故事情節，通常伴有明顯的漢文化色彩，如寶塔和華人。許多19世紀的錦緞莎麗，如今都成了珍貴的傳家寶。它們是印中貿易的歷史見證。[30]

有些巴斯商人的畫像，是客居印度或在華的中國畫家繪製的。在19世紀的中國，特別是廣州，人像繪畫和玻璃繪畫十分流行。最多產、最受歡迎的畫家，名叫林呱（Lamqua）。他在廣州開有畫室，並有一幫徒弟協助。最令人流連忘返的中國畫，是兩幅19世紀30年代繪製的未署名的人物油畫肖像，畫的是伕拉姆吉·佩斯通吉·普阿塔克（Framji Pestonji Puatuck）及其兒子凱庫西如（Kaikhushru），另一幅畫畫的是庫費爾吉·卡特拉克（Kooverji Katrak）。孫呱（Sunqua）的畫題為“常達皮（Chandabhoy）家的孩子們”。畫中的孩子穿着傳統服裝，還戴着繡花禱帽。

巴斯人用的傢俱，精雕細鏤，極具特色，反映了跨文化（包括漢文化）的聯繫。

拉坦·塔塔爵士（Sir Ratan Tata）的藝術藏品（特別是中國玉器），其中包括許多小巧的鼻煙壺，是無與倫比的。在威爾士親王博物館剪綵開放時，它們是該館最重要的獨一無二的藏品。

其它開拓性工作

賈姆謝德吉·傑治皮爵士的名字，還與許多其它開拓性公益事業和活動有聯繫。[31] 1852年，孟買協會——第一個政治協會——成立時，他被推選為該會第一任名譽主席。他熱心贊助新聞和文學，為伕爾東吉·馬孜班吉（Furdoonji Marzbanji）1822年創辦的《孟買新聞報》提供了極大的幫助。他出任《孟買時報》和《商報》（後改名《印度時報》）的管委會委員。賈治爵士還給佩斯通吉·馬內克吉（Pestonji Maneckji）捐款，支持傑姆-傑姆謝德出版社。他也是《孟買信使報》的股東之一。賈治爵士是孟買大學1857年聘任的五名研究員之一。所有巴斯貿易大亨都曾是巴斯五老會的重要成員，英國人還任命了其中幾位為大陪審團成員或治安法官。這些舉措為他們在自己的社區和城市裡發揮重要政治影響提供了保障。因此，對華貿易大亨不僅是有錢人，而且還構成了一個相對狹小卻又十分緊密的精英圈子，主宰着孟買19世紀生活的方方面面。

1842年5月，孟買市長喬治·安德森爵士（Sir George Anderson）將英帝國騎士的稱號和品銜授給了賈姆謝德吉，並於同年12月向他頒發了鑲有許多鑽石的金質勳章。然而，騎士頭銜仍不足以表達對這位開明士紳的嘉許，因此英女王又於1857年5月在她的生日嘉賓名單上將他加封為准男爵。孟買人送給他的最後寶貴榮譽，是在他去世後為他豎立的雕像。這座雕像現仍矗立在孟買的皇家亞洲圖書館。

1859年，賈治爵士的逝世，給人們帶來了無限的悲痛。孟買的學校、工廠、辦公樓和紡織廠一律關閉，並降半旗誌哀。他的追悼儀式不僅在孟買舉行，而且也在沐過其恩澤的古吉拉特邦的其它城鎮舉行，同時還在印度和香港的祆教徒中舉行。即使在今天，在所有祆教的宗教儀式中仍將他尊為偉大的祆教徒。

巴斯商人在香港的作用

在概述了巴斯商人對孟買的經濟、社會和文化所作的貢獻後，讓我們來簡單回顧一下巴斯客商在香港的商業、體育、社會福利、教育發展和社區工作中發揮的重要作用。即便在今天，他們仍在香港積極從事商業和其它領域的活動。誠如我們早先指出的那樣，來自印度次大陸的巴斯客商是最早認識對華貿易重要性的商人。[32]他們看到了鴉片貿易蘊含的鉅大利潤，經營或包租快船來運送鴉片牟利。雖然巴斯公司後來經營的業務，與香港的聯繫漸漸超過了和印度的聯繫，但仍有不少商人繼續經營印度商品，如棉紗、金屬、香料、鴉片、寶石、珍珠和絲綢。巴斯客商在貿易領域中一統天下的局面，直到20世紀初華商開始進軍海外市場，才慢慢衰落。

房地產

在英國佔據香港之後，四名巴斯客商立刻從澳門趕赴香港，並在那裡小住了一段時間。敦吉皮·魯通傑·比斯內（Dhunjibhoy Ruttonjee Bisney）、赫爾吉皮·魯斯托姆治（Hirjibhoy Rustomjee）、佩斯通吉·科瓦斯治（Pestonji Cowasji）和伏拉姆吉·賈姆謝德治（Framji Jamsetjee），是1841年6月首批在香港置地的客商。[33]他們共買了政府出售的約四十塊地皮，為日後殖民地的繁榮作出了貢獻。隨着局勢的穩定，移居香港的巴斯客商越來越多。

1852年由孟買外出經商的朵拉布治·瑙羅治（Dorabjee Naorojee），是香港最早的巴斯僑民之一。他銳意進取，因而財源滾滾。他在灣仔建了大型倉庫，經營倉儲業務，從而緩解了令商人們頭痛的對印貿易貨物週轉不便的問題。[34]他在九龍擁有不少地產，並負責將九龍開發成住宅區。

1884年抵港的霍穆斯治·魯通治（Hormusjee Ruttonjee），投靠了在港經商的親戚。[35]魯通治家族素以熱心公益、慷慨行善聞名。J. H. 魯通治在九龍開發房地產，並擁有九龍和王宮大酒店的股份。

1858年，霍穆斯治·納夫羅傑·莫迪（Hormusjee Navrojee Mody）初抵香港時，祇是一名低級幫辦。憑着他的勤奮好學和遠見卓識，莫迪在殖民地巴斯客商中的地位迅速上昇，很快就成了其中的佼佼者。[36]莫迪和保羅·查特勳爵（Sir Paul Chater）合夥經營的公司，一貫以做生意精明幹練聞名，不久便成了譽滿香港和九龍的大型房地產金融家和業主。他們組織的普拉亞填海工程（Praya Reclamation Scheme），取得了極大的成功。高大巍峨的親王大廈和女王大廈，是他們建造的最宏偉建築。九龍城的中央區，是香港最出名的商業和銀行中心。在九龍還是一片荒蕪時，他對那裡的房地產開發就充滿信心，並投入了重金。在九龍的住宅區開始基本成型時，政府想在莫迪的私地上修建一條公路，他立即將那塊地皮無償贈給政府。為答謝他的厚禮，政府將新修的公路命名為莫迪路。

商　業

香港的巴斯客商經營的業務，種類繁多，主要是向印度進出口各類產品。以港為家後，他們開始參與其它各種促進香港經濟繁榮、同時也使自己更加騰達的活動。霍穆斯治·莫迪從鴉片貿易轉向貨幣和股票交易，取得了空前的成功。成功使他對領導香港銀行和商界充滿信心，同時也為他贏得了尊敬。[37]在為P. F. 達瓦爾（Daver）和B. P.卡蘭賈（Karanja）公司服務多年後，霍穆斯治·魯通治於1891年在擺花街（後遷至德巳立街）開張了自己的

商店，經銷食品、葡萄酒和烈酒。其子J. H. 魯通治將生意做得更大，並增加了進出口、代理和房地產業務。他在九龍和王宮大酒店都持有股份。第一次世界大戰結束後，他成功地開了一間釀酒廠。(38)

在為拍賣商和食品商杜戴爾公司幹了一段時間後，朵拉布治・瑙羅治獨立出來，開了一家麵包房，並多年按合同為皇家陸海軍提供軍需給養。(39) 1870 年，他先出任一家酒店經理，後來成為香港和九龍多家酒店的業主，包括維多利亞大酒店、愛德華國王大酒店和九龍大酒店。

傑姆謝德吉・塔塔（Jamshedji Tata）家族的 D. C. 塔塔，主要經營印度和日本棉紗及各種小件製品。他的經營非常成功。他後來成立的塔塔父子公司，現仍活躍在香港商界。(40)

教育和醫療設施

截止 19 世紀末，香港祇有一間小小的醫學院和女王學院為這個港市的高等教育服務。1907 年醫學院註冊成立時，港督弗萊德里克・路加爵士（Sir Fredrick Lugard）倡議創設香港自己的大學。(41)大學的設立，將有助於中國吸收現代科技知識。然而路加總督的捐款呼籲，起初並沒得到多少人的回應。許多華人對西方的學識仍心存疑慮，而絕大部分歐洲商人則認為，大學是一個毫無必要的奢侈品。霍穆斯治・瑙羅治・莫迪為建大學捐輸十五萬港幣，另捐三萬港幣成立一個捐贈基金。這兩筆善款是霍穆斯治獻給香港最高尚、最永恆的厚禮，同時也助長了他的飛黃騰達。他的慷慨贏得了英國殖民地事務大臣和廣東總督（Viceroy of Canton）的高度評價。英王愛德華七世陛下封他為三等爵士（Knight Bachelor），以彰其行。1910年，在有眾多名流參加的大學奠基禮上，路加港督宣讀了這項敕封。受到莫迪的激勵，許多人當場承諾給大學各系捐款，認捐總額高達一百二十五萬港幣。

最早在香港置地的巴斯客商希爾治皮・魯斯托姆治（Heerjeebhoy Rustomjee），把臨海十號地轉讓給了怡和公司，並答應為修建一所海員醫院捐款一萬二千港幣。(42)但當醫院籌委會試圖取錢時，他們卻發現取不到款，魯斯托姆治顯然忘了將那筆錢轉給怡和公司。然而怡和公司不僅立即承擔了捐款責任，而且還追加了兩萬港幣。醫院原打算以希爾治皮的名字命名，但最終還是起了個海員醫院這樣的俗名，後改稱皇家海軍醫院。此後，希爾治皮・魯斯托姆治家族又對香港的結核病防治協會產生了濃厚的興趣。在前海軍醫院改為結核病醫院時，它就以其主要捐贈人的姓，取了一個巴斯名字，魯通治療養院。

其　餘

在九龍開始發展工業時，朵拉布治・瑙羅治創辦的九龍輪渡公司，為香港作出了傑出的貢獻。九龍輪渡公司後來發展成了當今的天星輪渡公司。(43)它大大推動了九龍作為住宅區的發展。朵拉布治・瑙羅治酷愛花卉，在九龍擁有一座漂亮的花園。他不遺餘力地宣導園藝，鼓勵水果和蔬菜種植。在香港的五十二年生活中，他以謙卑和樸實的方式，為建設這個繁榮昌盛的城市盡了自己的綿薄力量。

以為香港大學慷慨解囊而名揚一方的霍穆斯治・莫迪，擁有聞名遐邇的巴克謝馬廄。他用不同品種的玫瑰給馬匹起名，是跑馬場上的豪客，並用賽馬來款待賓客。這位品格高尚樂善好施的人，不僅為殖民地人民的福利和繁榮工作，而且還時刻不忘其印度教友，常常為接濟孟買的祆教徒慷慨認捐。

1858 年，巴斯客商對發生在廣州的饑荒提供了慷慨無私的賑災援助。他們發放大米，扶貧濟困，各界人士紛紛效尤。(44)

巴斯客商對香港的最早貢獻之一，就是在植物園修建的露天樂臺，1864 年 8 月對公眾開放。樂臺現為植物園一景，綠樹環繞，樸實無華，十分宜人。(45) 1887 年，為恭賀維多利亞女王統治五十週年，巴斯客商在香港各地興建了五處噴泉。噴泉用鐵枝裝飾，每座耗資一千港幣。十年之後，為慶賀

維多利亞女王統治六十週年，巴斯客商又將它們整飾一新。1911年，有人在立法院就它們的失修問題提出動議。以後，這些噴泉皆蕩然無存了。

巴斯客商和英國人維持着友好關係，並真心實意忠於英國王室。霍穆斯治．莫迪捐資為瑪麗女王陛下鑄的一尊銅像，至今仍聳立在雕像廣場。1887年，為慶賀女王統治五十週年，數家著名巴斯公司捐了款。1910年，為悼念愛德華七世國王逝世，祆教會所還舉行了拜火教追悼儀式。(46)

以上是巴斯客商對香港的生活和發展做出的部分顯著貢獻。

【註】

(1) 有關賈姆謝德治．傑治皮爵士的傳記有好幾個版本，如B. K. 卡蘭賈的《隨時給我一個孟買商人！賈姆謝德治．傑治皮准男爵生平，1783-1859》，孟買大學出版社，1998年；C. S. 納齊爾的《第一位巴斯准男爵》、《熱罕吉爾．R. P. 賈姆謝德治．傑治皮：第一位印度騎士和准男爵》。
(2) 湯瑪斯．L. 雷頓，《嬉鬧的航行：新英格蘭商人和鴉片貿易》，加利福尼亞州斯坦福：斯坦福大學出版社，1997年，頁197-199。
(3) 魯通治．阿德席爾．瓦迪亞，《婁治．瓦迪亞的子孫們》，孟買，1964年，頁110-112。
(4) 愛德溫．格林、薩拉．金塞，《天堂銀行：印度招商銀行，1853-1893》，頁8。
(5)(6) 毛里斯．柯林斯，《匯豐銀行》，費伯出版社，1965年，頁24；頁28。
(7) 弗蘭克．H. H. 金，《匯豐銀行史》，第一卷，《中華帝國後期穩定的香港銀行，1864-1902》，劍橋大學出版社，1987年，頁57。
(8) 安妮．布雷，《孟買的遠洋船舶，1790-1833》，里士滿：柯曾出版社，2000年，頁196。
(9)(10) 魯．阿．瓦迪亞，見前引書，頁97；頁112。
(11) B. K. 卡蘭賈，見前引書，頁24。
(12) 安妮．布雷，見前引書，頁200。
(13) 參見克莉絲汀．多賓，《亞洲實業界的少數民族：創造世界經濟史的聯合社區，1570-1940》，里士滿：柯曾出版社，1996年，頁86-87。
(14)(15) Koh Sung-jae，《亞洲工業發展的各階段：日本、印度、中國和朝鮮的棉紡業比較》，費城出版社，1966年，頁90-91；頁104。（Koh Sung-jae 疑為韓國人，查不到他的中文名。）
(16) 克莉絲汀．多賓，見前引書，頁93。
(17)〈澤諾比亞．席羅夫．傑治皮．達達皮和孟買的工業化〉，見納瓦孜．B. 莫迪（編），《西印度的巴斯商人，1818-1920》，孟買：聯合出版社，1998年，頁146-147。
(18) 維斯匹．S. 達斯圖爾，〈賈姆謝德治．傑治皮爵士：第一位准男爵，印度的偉大兒子〉，見鈉瓦孜．B.莫迪（編），見前引書，頁117-118。
(19)(20)(21) B. K. 卡蘭賈，見前引書，頁30-31；頁33；頁33-36。
(22) 卡爾帕納．德塞，〈巴斯商人在19世紀孟買城市化過程中所起的作用〉，見納瓦孜．B. 莫迪（編），見前引書，頁157-158。
(23)(24) 魯．阿．瓦迪亞，見前引書，頁97；頁108。
(25) B. K.卡蘭賈，見前引書，頁48-50。
(26) 魯．阿．瓦迪亞，見前引書，頁108。
(27) 克莉絲汀．多賓，見前引書，頁21。
(28) 維斯匹．S. 達斯圖爾，見前引書，頁115；B. K.卡蘭賈，見前引書，頁48-49。
(29) 卡爾帕納．德塞，〈三華和錦緞莎麗：巴斯人的紡織和刺繡品〉，見P. J. 哥德雷日、F. P. 密斯特里（編），《祆教徒的繡花掛毯：藝術宗教和文化》，馬品出版社，2002年，頁577-603。
(30) 有關藝術和文化的資訊見網際網路。
(31) 維斯匹．S. 達斯圖爾，見前引書，頁122-123；B. K.卡蘭賈，見前引書，頁33。
(32)(33) 索羅門．巴德，《香港的貿易商：一些外商的住宅，1841-1899》，香港：市政局，1993年，頁85；頁85-86。
(34)《一個老巴斯僑民講述香港巴斯商人的經商活動一百年》，見香港ZBW電臺為紀念香港巴斯商人從事經商活動一百週年而播放的廣播講演集，1941年由新世界新聞社出版，頁101。廣播講演由1941年1月18日至20日播出。以下簡稱《一百年》。
(35) 柯林．N. 克里斯威爾，《大班：香港的商界王子》，香港：牛津大學出版社，1981年，頁185； 索羅門．巴德，見前引書，頁88。
(36)(37)(39)(43)《100年》，見前引書，頁98-99；頁101-102。
(38)(40) 索羅門．巴德，見前引書，頁88；柯林．N. 克里斯威爾，見前引書，頁185；頁89。
(41) 柯林．N. 克里斯威爾，見前引書，頁184；《一百年》，見前引書，頁100。
(42)(44)(45)(46) 施其樂，《歷史感：香港社會及城市史研究》，香港：香港教育出版公司，1995年，頁390-398；頁392；頁391；頁392。

郭頤頓譯